COMITÊ INVISÍVEL

Aos nossos amigos e amigas

edições
baratas

Titulo Original À nos amis
Autor Comitê Invisível
Tradução Edições Baratas
Diagramação Edições Baratas

Edição original de Outubro de 2014, França,
pelas *Editions La Fabrique.*

Brasil. Novembro de 2015.

edicoesbaratas.wordpress.com

Sumário

As insurreições chegaram, finalmente **5**

Merry crisis and happy new fear **12**

Querem obrigar-nos a governar,

não vamos cair nessa provocação **28**

O poder é logístico. Bloqueemos tudo! **56**

Fuck off Google **70**

Desapareçamos **92**

A nossa única pátria: a infância **118**

Omnia sunt communia **138**

Today Libya, tomorrow Wall Street **156**

"Não há outro mundo. Há simplesmente uma outra maneira de viver."

Jacques Mesrine

Para Billy, Guccio, Alexis e Jeremy Hummond, portanto,

As insurreições chegaram, finalmente. E em tão grande número e em tantos países, a partir de 2008, que é o conjunto todo deste mundo que parece, fragmento após fragmento, desintegrar-se. Há dez anos, predizer uma sublevação expor-nos-ia à chacota dos bem-instalados; hoje, são aqueles que anunciam o regresso à ordem que fazem papel de idiotas. Nada há de mais sólido, de mais assegurado, diziam-nos, do que a Tunísia de Ben Ali, a Turquia atarefada de Erdogan, a Suécia social-democrata, a Síria baasista, o Quebec sob efeito de tranquilizantes, ou o Brasil das praias, da bolsa-família e das unidades de polícia pacificadora. Vimos o que se passou depois. A estabilidade morreu. Daí para a frente, também na política se passou a refletir duas vezes antes de atribuir um triplo A[1].

Uma insurreição pode explodir a qualquer momento, por qualquer motivo e em qualquer país; e levar a qualquer lugar. Os dirigentes cirandam pelo meio do turbilhão. Até as suas sombras parecem ameaçá-los. *Qué se vayan todos!* era um slogan. Tornou-se sabedoria popular, no rumor baixo e contínuo desta época, um murmúrio que vai de boca em boca até se elevar verticalmente, como um machado, no momento em que menos se espera. Os mais *astutos* dentre os políticos fizeram até promessas de campanha. Eles não têm escolha. A repugnância irremediável, a pura negatividade, a recusa absoluta são as únicas forças políticas que se podem discernir neste momento.

As insurreições chegaram, mas não a revolução. Raramente teremos visto, como nestes últimos anos, num lapso de tempo tão condensado, tantas sedes do poder oficial tomadas de assalto, desde a Grécia até à Islândia. Ocupar praças bem no centro das cidades e aí armar barracas, e aí erguer barricadas, cantinas ou barraquinhas, e aí reunir assembleias, tornar-se-á em breve um reflexo político elementar como ontem o foi a greve. Parece que esta época começou até a segregar os seus próprios lugares-comuns – como esse *All Cops*

1. Posição máxima para países no ranking de segurança para investimentos financeiros, realizado por agências de classificação de risco.

are Bastards (ACAB) que a cada golpe de revolta passa agora a colorir as paredes decrépitas das cidades, no Cairo como em Istambul, em Roma como em Paris ou no Rio.

Mas por maior que seja a desordem por baixo dos céus, a revolução parece por todo o lado asfixiar-se na fase de motim. Na melhor das hipóteses, uma mudança de regime sacia por instantes a necessidade de mudar o mundo, para muito rapidamente reconduzir à mesma insatisfação. Na pior, a revolução serve de amparo a esses tais que, falando em seu nome, não têm outra preocupação senão liquidá-la. Em outros lugares, como na França, a inexistência de forças revolucionárias suficientemente confiantes nelas próprias abre caminho àqueles cuja única ocupação é justamente simular a confiança em si e de a apresentar como espetáculo: os fascistas. A impotência azeda.

Neste ponto há de se admitir que nós, os revolucionários, fomos derrotados. Não porque não tenhamos perseguido a "revolução" enquanto objetivo após 2008, mas porque fomos privados, de forma contínua, da revolução *enquanto processo*. Quando fracassamos podemos atirar-nos contra o mundo inteiro, elaborar com base em mil ressentimentos toda a espécie de explicações, e até explicações *científicas*, ou podemos interrogar-nos sobre os pontos de apoio que o inimigo dispõe em nós próprios e que determinam o caráter não fortuito, mas repetido, das nossas derrotas. Talvez nos possamos questionar sobre o que resta, por exemplo, de *esquerda* nos revolucionários, e que os condena não apenas à derrota mas a um efeito de repulsa quase geral. Uma certa forma de professar uma hegemonia moral para a qual não dispõem dos meios é, também entre eles, um pequeno defeito de esquerda. Tal como essa insustentável pretensão a decretar a forma justa de viver – aquela que é verdadeiramente progressista, esclarecida, correta, desconstruída, não suja. Pretensão que enche de desejos de morte quem quer que se encontre dessa forma relegado para as fileiras dos reacionários-conservadores-obscurantistas-limitados-caipiras-

ultrapassados. A apaixonada rivalidade dos revolucionários com a esquerda – a vendida, a luxuosa, a governamental – é precisamente o que os mantém no seu terreno. Larguemos as amarras!

Depois d'*A insurreição que vem* fomos conduzidos até onde se incendiava a época. Nós lemos, nós lutamos, nós conversamos com camaradas de vários países e de várias tendências, nós tropeçamos junto deles nos obstáculos invisíveis do tempo. Alguns dentre nós morreram, outros conheceram a prisão. Persistimos. Não renunciamos nem a construir mundos nem a atacar este. Voltamos das nossas viagens com a certeza de que não vivemos revoltas erráticas, separadas, ignorando-se umas às outras, as quais haveria ainda que ligar entre si. Isso é o que a informação em tempo real busca na sua gestão calculada das percepções. Isso é o trabalho da contrainsurreição, que começa logo nessa escala ínfima. Nós não somos contemporâneos de revoltas esparsas, mas de uma única onda mundial de sublevações que se comunicam entre si imperceptivelmente. De uma sede universal de se encontrar que só a separação universal pode explicar. De um ódio generalizado à polícia, que dá conta da lúcida recusa da atomização geral por aquela supervisionada. Por todo o lado se lê a mesma inquietação, o mesmo pânico, ao qual respondem os mesmos sobressaltos de dignidade, e não de indignação. O que se passa pelo mundo afora desde 2008 não constitui uma série sem coerência de erupções absurdas que ocorrem em espaços nacionais herméticos. É uma única sequência histórica que se desenrola numa estrita unidade de espaço e de tempo, da Grécia ao Chile. E só um ponto de vista *sensivelmente mundial* permite elucidar o seu significado. Nós não podemos deixar apenas aos *think tanks* do capital o pensamento aplicado desta sequência.

Qualquer insurreição, por mais localizada que seja, emite sinais para lá de si própria, contendo de imediato qualquer coisa de mundial. Nela, elevamo-nos juntos à altura da época presente. Mas a época é também o que encontramos no fundo de nós mesmos quando aceitamos descer até lá, quando interrogamos aquilo que

vivemos, vemos, sentimos, percebemos. Há aí um método de conhecimento e uma regra de ação; e há aí também a explicação da conexão subterrânea entre a pura intensidade política do combate de rua e a presença em si sem a maquiagem solitária. É no fundo de cada situação e no fundo de cada um que há de se procurar a época. É aí que "nós" nos encontramos, é aí que se fazem os verdadeiros amigos, dispersos pelos quatro cantos do globo, mas que caminham juntos.

Nisto os conspiracionistas são contrarrevolucionários, a menos que não reservem apenas aos poderosos o privilégio de conspirar. Se é bem evidente que os poderosos tramam complôs para preservar e estender as suas posições, não é menos certo que *por todo o lado se conspira* – nas entradas dos prédios, junto às máquinas de café, nas traseiras dos kebabs, nas ocupações, nos ateliers, no decurso de um passeio, nas noites, nos amores. E todos estes laços, todas estas conversas, todas estas amizades, tecem por capilaridade, à escala mundial, um partido histórico em construção – "o nosso partido", como dizia Marx. Há, realmente, face à conspiração objetiva da ordem das coisas, uma conspiração difusa à qual nós de fato pertencemos. Mas reina a maior das confusões no seu seio. Por todo o lado o nosso partido se confronta com a sua própria herança ideológica; ele assenta sobre uma enorme teia de tradições revolucionárias desfeitas e defuntas, mas que pedem respeito. Ora, a inteligência estratégica vem do coração e não do cérebro, e o erro da ideologia é precisamente o de fazer barreira entre pensamento e coração. Por outras palavras: temos que forçar a porta a partir do lugar onde já nos encontramos. O único partido a construir é aquele que já aí está. Temos de nos desembaraçar de todo o amontoado mental que emaranha a clara compreensão da nossa comum situação, da nossa "comum terrestritude". A nossa herança não é precedida por nenhum testamento.

Como em todos os slogans publicitários, a palavra de ordem "nós somos os 99%" ganha a sua eficácia não pelo que diz, mas antes pelo

que não diz. O que ele não diz é a identidade do 1% de poderosos. O que caracteriza o 1% não é que eles sejam ricos – há muito mais do que 1% de ricos nos Estados Unidos –, não é que sejam célebres – eles são pelo, contrário, discretos; e quem é que não tem direito nos dias de hoje aos seus quinze minutos de fama? O que caracteriza o 1% é que eles estão *organizados*. Eles até se organizam para organizar a vida dos outros. A verdade deste slogan é bem cruel, sobretudo porque o número ali não conta para nada: podemos ser 99% e estar perfeitamente dominados. Pelo contrário, as pilhagens coletivas de Tottenham demonstram suficientemente bem que deixamos de ser pobres a partir do momento em que começamos a nos organizar. Há uma diferença considerável entre uma massa de pobres e uma massa de pobres determinados a agir em conjunto.

Organizar-se nunca quis dizer filiar-se numa mesma organização. Organizar-se é agir segundo uma percepção comum, seja a que nível for. Ora, o que faz falta à situação não é a "cólera das pessoas" ou a penúria, não é a boa vontade dos militantes nem a difusão da consciência crítica, nem mesmo a multiplicação do gesto anarquista. O que nos falta é uma percepção partilhada da situação. Sem essa comunicação, os gestos apagam-se no nada e sem deixar vestígios, as vidas têm a textura dos sonhos e as sublevações terminam nos livros escolares.

A profusão cotidiana de informações, para uns alarmantes e para outros simplesmente escandalosas, molda a nossa apreensão de um mundo globalmente não inteligível. O seu aspecto caótico é a neblina de guerra por trás da qual ele se torna inatacável. É por via do seu aspecto ingovernável que ele é *realmente* governável. É aí que está a manha. Ao adotar a gestão de crise como técnica de governo, o capital não se limitou apenas a substituir o culto do progresso pela chantagem da catástrofe, ele quis reservar para si a inteligência estratégica do presente, a visão de conjunto sobre as operações em curso. É o que importa disputar-lhe. Trata-se, em matéria de estratégia, de voltarmos a ter dois passos de avanço em relação à

governação global.

Uma inteligência partilhada da situação não pode nascer de um texto só, mas de um debate internacional. E para que um debate aconteça é preciso lá colocar algumas peças. Aqui está então uma. Submetemos a tradição e as posições revolucionárias à pedra de toque da conjuntura histórica e procuramos cortar os mil fios ideais que amarram ao solo o Gulliver da revolução. Tateamos à procura das passagens, dos gestos, dos pensamentos que poderiam permitir a saída do atual impasse. Não há movimento revolucionário sem uma linguagem capaz de exprimir, simultaneamente, a condição que nos é apresentada e o possível que a fissura. O que se segue é um contributo para a sua elaboração. Nesse sentido, este texto é editado simultaneamente em oito línguas e sobre quatro continentes. Se nós estamos por todo o lado, se nós somos legiões, temos agora que nos organizar, mundialmente.

Merry crisis and happy new fear

1.Que a crise é um modo de governo. 2. Que a verdadeira catástrofe é existencial e metafísica. 3. Que o apocalipse engana.



Atenas, Dezembro de 2008

1. Que a crise é um modo de governo.

Nós, revolucionários, somos os grandes traídos da história moderna. E somos sempre, de uma forma ou de outra, cúmplices da nossa própria traição. O fato é doloroso e, por causa disso, geralmente negado. Tivemos uma fé cega na *crise*, uma fé tão cega e tão antiga que não vislumbramos a ordem neoliberal fazer da crise peça-chave do seu arsenal. Marx escrevia, nos dias seguintes a 1848: "Uma nova revolução só é possível na sequência de uma nova crise. Mas uma é tão certa como a outra." E ele passaria efetivamente o resto dos seus dias a profetizar, ao menor espasmo da economia mundial, a grande crise final do capital, que em vão terá aguardado. Ainda há marxistas capazes de nos vender a crise presente como "the big one", obrigando-nos a esperar a sua curiosa espécie de julgamento final.

"Se queres impor uma mudança", aconselhava Milton Friedman aos seus *Chicago Boys*, "desencadeia uma crise". O capital, longe de temer as crises, esforça-se agora por produzi-las experimentalmente. Da mesma forma que se desencadeiam avalanches para garantir a escolha da sua hora e o domínio da sua amplitude. Da mesma forma que se incendeiam planícies para garantir que o incêndio que ameaça acabará morrendo ali, por falta de combustível. "Onde e quando" é uma questão de oportunidade ou de necessidade tática. É notoriamente público que em 2010, acabadinho de nomear, o diretor do Elstat, o instituto grego de estatísticas, as falsificou sem parar, de modo a agravar as contas da dívida do país e assim justificar a intervenção da Troika. É portanto factual que a "crise das dívidas soberanas" foi lançada por um homem que na altura era ainda um agente oficialmente remunerado do FMI, instituição que supostamente iria "ajudar" os países a desvencilhar-se. Tratava-se aqui de experimentar à escala natural, num país europeu, o projeto neoliberal de refundação completa de uma sociedade, os efeitos de uma boa política de "ajustamento estrutural".

Com a sua conotação terapêutica, a crise foi durante toda a

modernidade esta coisa natural que surgia de forma inesperada ou cíclica impondo a necessidade de uma decisão, de uma decisão que poria termo à insegurança geral da situação crítica. O final era feliz ou infeliz, segundo a justeza da medicação aplicada. O momento crítico era também o momento *da* crítica – o breve intervalo em que se abria o debate relativo aos sintomas e à medicação. Não resta nada disso nos dias de hoje. O remédio já não serve para pôr fim à crise. Pelo contrário, a crise é desencadeada visando introduzir o remédio. A partir de agora fala-se de "crise" a propósito daquilo que se pretende reestruturar, tal como se designa por "terroristas" aqueles a quem se planeja atacar. Dessa forma, a "crise dos subúrbios", na França, em 2005, terá anunciado a maior ofensiva urbanística dos últimos trinta anos contra os ditos "subúrbios", orquestrada diretamente pelo Ministério do Interior.

Para os neoliberais o discurso da crise é um duplo discurso – eles preferem falar, entre si, de "dupla verdade". Por um lado, a crise é o momento vivificante da "destruição criadora", criadora de oportunidades, de inovação, de empreendedores, em que só os melhores, os mais motivados, os mais competitivos sobreviverão. "Talvez seja no fundo a mensagem do capitalismo: a «destruição criadora», a recusa de tecnologias obsoletas e de velhos modos de produção em proveito de novos é a única forma de elevar os níveis de vida. (...) O capitalismo cria um conflito em cada um de nós. Nós somos sucessivamente o empreendedor agressivo e o preguiçoso que, no mais íntimo de si, prefere uma economia menos competitiva e estressante, onde toda a gente ganharia o mesmo", escreve Alan Greenspan, o diretor da Reserva Federal norte-americana de 1987 a 2006. Por outro lado, o discurso da crise intervém como método político de gestão das populações. A reestruturação permanente de tudo, dos organogramas como dos apoios sociais, das empresas como dos bairros, é a única forma de organizar, por via de uma perturbação constante das condições de existência, a inexistência do partido adverso. A retórica da mudança serve para desmantelar qualquer hábito, quebrar quaisquer laços,

desfazer qualquer evidência, dissuadir qualquer solidariedade, manter uma insegurança existencial crônica. Ela corresponde a uma estratégia que se formula nestes termos: "Prevenir, por via da crise permanente, toda e qualquer crise efetiva." Tal assemelha-se, na escala do cotidiano, à bem conhecida prática contra-insurrecional de "desestabilizar para estabilizar", que consiste em suscitar voluntariamente, pelas autoridades, o caos a fim de tornar a ordem mais desejável do que a revolução. Da microgestão à gestão de países inteiros, manter a população numa espécie de estado de choque permanente, atônita, desamparada, a partir do qual se faz de cada um e de todos praticamente aquilo que se quiser. A depressão em massa que afeta presentemente os gregos é o produto *pretendido* da política da Troika, e não o seu efeito colateral.

Foi por não terem compreendido que a "crise" não era um fato econômico, mas uma técnica política de governo, que alguns se ridicularizaram ao proclamarem apressadamente, quando da explosão da tramoia dos *subprimes*, a "morte do neoliberalismo". Não estamos vivendo uma crise do capitalismo, mas antes pelo contrário o triunfo do capitalismo de crise. "A crise" significa: o governo cresce. Ela tornou-se a *ultima ratio* daquilo que reina. A modernidade mídia tudo pela bitola do atraso arcaico ao qual nos pretendia arrancar; daqui em diante tudo se mede pela bitola do seu desmoronamento próximo. Quando se divide por dois o vencimento dos funcionários públicos gregos, tal é feito argumentando que se poderia muito bem nunca mais lhes pagar nada de nada. Cada vez que se alonga o período de descontos dos assalariados franceses para a segurança social, tal é feito a pretexto de "salvar o sistema de reformas". A crise presente, permanente e omnilateral, já não é a crise clássica, o momento decisivo. Pelo contrário, ela é um final sem fim, apocalipse sustentável, suspensão indefinida, diferimento eficaz do afundamento coletivo e, por tudo isso, estado de exceção permanente. A crise atual já não promete nada: ela tende, pelo contrário, a libertar quem governa de toda e qualquer contrariedade quanto aos meios aplicados.

2. Que a verdadeira catástrofe é existencial e metafísica.

As épocas são orgulhosas. Cada uma se vê como única. O orgulho da nossa é realizar a colisão histórica de uma crise ecológica planetária, de uma crise política generalizada das democracias e de uma inexorável crise energética, sendo o todo coroado por uma crise econômica mundial crescente e "sem equivalente desde há um século". E isso lisonjeia, e isso aguça o nosso prazer de viver uma época sem igual. Basta abrir os jornais dos anos 1970, ler o relatório do Clube de Roma sobre *Os limites do crescimento* de 1972, o artigo do cibernético Gregory Bateson sobre "As raízes da crise ecológica" de Março de 1970 ou o relatório *A crise da Democracia* publicado em 1975 pela Comissão Trilateral para constatar que vivemos sob o astro obscuro da crise integral pelo menos desde o início dos anos 70. Um texto de 1972 como *Apocalipse e Revolução* de Giorgio Cesarano analisa-o já de forma lúcida. Se o sétimo selo foi alçado num momento preciso, isso não data portanto de ontem.

No final de 2012, o oficialíssimo Center for Disease Control norte-americano difundia, para variar, uma história em quadrinhos. O seu título: *Preparedness 101: Zombie apocalypse*. A ideia é simples: a população deve estar pronta para qualquer eventualidade, uma catástrofe nuclear ou natural, uma avaria generalizada do sistema ou uma insurreição. O documento terminava assim: "Se está preparado para um apocalipse *zombie* é porque está pronto para qualquer situação de emergência." A figura do *zombie* provém da cultura vudu haitiana. No cinema norte-americano as massas revoltadas de *zombies* servem cronicamente de alegoria à ameaça de uma insurreição generalizada do proletariado negro. É portanto mesmo para *isso* que há que se estar *preparado*. Agora que já não se pode acenar a ameaça soviética para garantir a coesão psicótica dos cidadãos, tudo serve para manter a população pronta a defender-se, isto é, a *defender o sistema*. Manter um terror sem fim para prevenir

um fim aterrador.

Toda a falsa consciência ocidental está reunida neste *comic* oficial. Evidentemente que os verdadeiros mortos-vivos são os pequeno-burgueses dos *suburbs* norte-americanos. Evidentemente que a preocupação básica pela sobrevivência, a angústia econômica de tudo faltar, o sentimento de uma forma de vida rigorosamente insustentável, não é o que virá após a catástrofe mas o que anima aqui e agora a desesperada *struggle for life* de cada indivíduo no regime neoliberal. Não é a vida declinante que é ameaçadora, mas a que já cá está, cotidianamente. Toda a gente o vê, toda a gente o sabe, toda a gente o sente. Os *Walking Dead* são os *salary men*. Se esta época é louca por encenações apocalípticas, que preenchem boa parte da produção cinematográfica, não o é apenas pelo prazer estético que esse gênero de distração permite. De resto, o Apocalipse de João já tem tudo de uma fantasmagoria hollywoodiana, com os seus ataques aéreos de anjos libertados, os seus dilúvios inenarráveis, os seus flagelos espetaculares. Só a destruição universal, a morte de tudo, pode longinquamente dar ao funcionário suburbano o sentimento de estar vivo, ele que de entre todos é o *menos vivo*. "Que isto acabe!" e "que isto dure!" são os dois suspiros que nutrem alternadamente uma mesma angústia civilizada. A isto junta-se um velho gosto calvinista pela mortificação: a vida é uma prorrogação, nunca uma plenitude. Não foi em vão que falamos de "niilismo europeu". De resto, uma mercadoria que se exportou tão bem que o mundo está já saturado. Em matéria de "globalização neoliberal" tivemos sobretudo a *globalização do niilismo*.

Em 2007 escrevíamos que "aquilo que enfrentamos não é a crise de uma sociedade, mas a extinção de uma civilização". Este gênero de discurso fazia à época qualquer um passar por iluminado. Mas a "crise" passou por ali. E até a ATTAC divisa uma "crise de civilização" – o que é dizer muito. De forma mais pungente, um norte-americano veterano da guerra do Iraque que se tornou consultor em "estratégia" escrevia, no Outono de 2013, o seguinte no *New York*

Times: "Atualmente, quando perscruto o futuro, vejo o mar a devastar o sul de Manhattan. Vejo motins da fome, furacões e refugiados climáticos. Vejo os soldados do 82º regimento aéreo-transportado a tropeçar em saqueadores. Vejo apagões elétricos generalizados, portos devastados, resíduos de Fukushima e epidemias. Vejo Bagdá. Vejo os Rockaways submersos. Vejo um mundo estranho e precário. (...) O problema que as alterações climáticas levantam não é o de saber como é que o Ministério da Defesa vai se preparar para as guerras por matérias-primas, ou como deveríamos levantar diques para proteger Alphabet City, ou quando é que evacuaremos Hoboken. E o problema não será resolvido pela compra de um automóvel híbrido, a assinatura de tratados ou desligando o ar condicionado. A parte maior do problema é filosófica, trata-se de compreender que a nossa civilização *já morreu*." Logo após a Primeira Guerra Mundial ela ainda era considerada "mortal"; coisa que, em todos os sentidos da palavra, inegavelmente o era.

Na verdade, faz já um século que o diagnóstico clínico do fim da civilização ocidental está estabelecido e subscrito pelos acontecimentos. Dissertar sobre tal não passa, desde então, de uma forma de entretenimento. Mas é sobretudo uma forma de distração da catástrofe *que está aqui*, e já há bastante tempo, da catástrofe *que nós somos*, da catástrofe *que é* o Ocidente. Esta catástrofe é antes de mais nada existencial, afetiva, metafísica. Reside na incrível estranheza do homem ocidental em relação ao mundo, estranheza que exige por exemplo que ele se faça amo e possuidor da natureza – só se procura dominar aquilo que se teme. Não foi por acaso que ele colocou tantas *telas* entre si e o mundo. Ao se subtrair ao existente, o homem ocidental criou essa extensão desolada, esse nada sombrio, hostil, mecânico, absurdo que ele tem que transformar incessantemente através do seu *trabalho*, através de um ativismo canceroso, através de uma histérica agitação superficial. Rejeitado sem tréguas, da euforia ao torpor e do torpor à euforia, tenta atenuar a sua privação de mundo por toda uma acumulação de especializações, próteses, relações, por toda uma quinquilharia

tecnológica enfim decepcionante. Manifestamente, ele é cada vez mais esse *existencialista sobreequipado*, que continuamente tudo engendra, tudo recria, não podendo suportar uma realidade que, por todos os lados, o ultrapassa. "Compreender o mundo, para um homem", admitia sem rodeios o idiota do Camus, "é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com o seu selo". O homem ocidental tenta, de forma vulgar, encantar o seu divórcio com a existência, consigo próprio, com "os outros" - esse inferno! -, designando-o como a sua "liberdade", quando não à força de festas mesquinhas, distrações imbecis ou pela utilização massiva de drogas. A vida é efetivamente, afetivamente, ausente para ele, uma vez que a vida o repugna; no fundo, ela leva-o à náusea. Tudo o que o real contém de instável, de irredutível, de palpável, de corporal, de pesado, de calor e de cansaço, eis aquilo de que ele conseguiu proteger-se, projetando-o para o plano ideal, visual, distante, digital, sem fricção nem lágrimas, sem morte nem cheiro, da Internet.

A mentira de todo e qualquer apocalíptico ocidental consiste em projetar sobre o mundo o luto que nós não lhe podemos fazer. Não foi o mundo que se perdeu, fomos *nós* que perdemos o mundo e o perdemos sem parar; não é ele que *em breve* vai acabar, somos *nós* que *estamos acabados*, amputados, cortados, *nós* que recusamos alucinadamente o contato vital com o real. A crise não é econômica, ecológica ou política, *a crise é antes de tudo crise de presença*. A tal ponto que o *must* da mercadoria – o iPhone e o Hummer, tipicamente – consiste numa aparelhagem sofisticada da ausência. Por um lado, o iPhone concentra num único objeto todas as formas de acesso possíveis ao mundo e aos outros; ele é a lâmpada e a máquina fotográfica, o nível do pedreiro e o gravador do músico, a televisão e a bússola, o guia turístico e o meio de comunicação; por outro lado, ele é a prótese que barra toda a disponibilidade ao que está aqui e me coloca num regime de semi-presença constante, cômoda, retendo nele a todo o momento uma parte do meu estar-aqui. Recentemente até foi lançada um aplicativo para *smartphone* para contrariar o fato de que "a nossa ligação 24 horas por dia ao mundo digital nos desliga

do mundo real à nossa volta". Ela chama-se, de forma bonita, *GPS for the soul*. Já o Hummer é a possibilidade de transportar a minha bolha autista, a minha impermeabilidade em relação a tudo, até aos recantos mais inacessíveis da "natureza"; e de regressar *intacto*. Que a Google anuncie a "luta contra a morte" como novo horizonte industrial diz bastante sobre como nos equivocamos *sobre o que é a vida*.

No último quilate da sua demência, o Homem proclamou a si mesmo como "força geológica"; ele chegou ao ponto de dar o nome da sua espécie a uma fase da vida do planeta: passou a falar de "antropoceno". Por uma última vez, ele atribuiu-se o papel principal, desobrigado de se incriminar por tudo ter pilhado – os mares, os céus, os solos e os subsolos –, desobrigado de admitir a sua culpa pela extinção sem precedentes das espécies vegetais e animais. Mas o que há de mais notável é que o desastre produzido pela sua própria relação desastrosa com o mundo é sempre tratado da mesma maneira desastrosa. Ele *calcula* a velocidade a que desaparecem as calotas polares. Ele *mede* o extermínio das formas de vida não humanas. Sobre as alterações climáticas, ele não fala a partir da sua experiência sensível – tal pássaro que já não volta na mesma altura do ano, tal inseto do qual já não se ouvem as estridulações, tal planta que já não floresce ao mesmo tempo que aquela outra. Ele fala com números, com médias, cientificamente. Ele pensa ter dito alguma coisa quando estabelece que a temperatura vai subir tantos graus e que a precipitação vai diminuir tantos milímetros. Ele até fala em "biodiversidade". Ele observa a rarefação da vida na terra *a partir do espaço*. Cheio de orgulho, ele pretende agora, paternalmente, "proteger o ambiente", que não lhe pediu tanto. Há todas as razões para pensar que esta é a sua última fuga para a frente.

O desastre objetivo serve-nos antes de mais nada para mascarar uma outra devastação, ainda mais evidente e mais massiva. O esgotamento dos recursos naturais é provavelmente muito menos avançado do que o esgotamento dos recursos subjetivos,

dos recursos vitais que atinge os nossos contemporâneos. Se nos satisfazemos tanto a detalhar a devastação do ambiente, é também para cobrir a assustadora ruína das interioridades. Cada maré negra, cada planície estéril, cada extinção de espécies é uma imagem das almas em farrapos, um reflexo da nossa ausência do mundo, da nossa impotência íntima para o habitar. Fukushima oferece o espetáculo dessa perfeita falência do homem e do seu domínio, que não engendra mais do que ruínas – e essas planícies nipônicas aparentemente intactas, mas onde ninguém poderá viver antes de passarem dezenas de anos. Uma decomposição interminável que acaba por tornar o mundo plenamente inabitável: o Ocidente acabará por pedir emprestado o seu modo de existência ao que ele mais receia – o resíduo nuclear.

A esquerda da esquerda, quando lhe perguntam em que consistiria a revolução, apressa-se a responder: "colocar o humano no centro." O que essa esquerda não percebe é o quanto o mundo está cansado do humano, o quanto nós estamos cansados da humanidade – essa espécie que se considerou a joia da criação, que se considerou no direito de tudo saquear pois tudo lhe pertencia. "Colocar o humano no centro" era o projeto ocidental. Levou ao que sabemos. Chegou o momento de abandonar o navio, de trair a espécie. Não há nenhuma grande família humana que existiria separadamente de cada um dos mundos, de cada um dos universos familiares, de cada uma das formas de vida espalhadas pela terra. Não há humanidade, há apenas os terranos e os seus inimigos - os Ocidentais, qualquer que seja a sua cor de pele. Nós, revolucionários, com o nosso humanismo atávico, faríamos bem em prestar atenção nas ininterruptas sublevações dos povos indígenas da América Central e da América do Sul, nestes últimos vinte anos. A sua palavra de ordem poderia ser: "colocar a terra no centro." É uma declaração de guerra ao *Homem*. Declarar-lhe guerra, talvez seja esta a melhor forma de o fazer voltar à terra, se ele não se fizer de surdo, como sempre.

3. Que o apocalipse engana.

A 21 de Dezembro de 2012, não menos de 300 jornalistas provenientes de 18 países invadiram a pequena aldeia de Bugarach, no departamento francês de Aude. Nunca um final dos tempos foi anunciado para esta data em nenhum calendário maia até hoje conhecido. O rumor de que esta aldeia teria a mais pequena relação com essa profecia inexistente era uma evidente farsa. No entanto, as televisões de todo o mundo despacharam para lá exércitos de repórteres. Estávamos curiosos para ver se há *mesmo* pessoas capazes de acreditar no fim do mundo, nós que já nem conseguimos acreditar no mundo, que temos a maior das dificuldades em acreditar nos nossos próprios amores. Nesse dia em Bugarach não havia ninguém, ninguém a não ser oficiantes do espetáculo, em grande número. Os jornalistas deram consigo a fazer notícias sobre eles próprios, a sua espera sem objeto, o seu tédio e o fato de que nada se passava. Apanhados na sua própria armadilha, eles davam a ver a face do verdadeiro fim do mundo: os jornalistas, a espera, a greve de acontecimentos.

Não podemos subestimar o frenesi de apocalipse, a sede de Armagedom que atravessa a época. A sua pornografia existencial reside em documentários de antecipação que mostram com infografias nuvens de gafanhotos que virão, no ano de 2075, abater-se sobre as vinhas de Bordéus e as hordas de "migrantes climáticos" que tomarão de assalto as costas do sul da Europa – aquelas que Frontex assume desde já o dever de dizimar. Nada é mais velho do que o fim do mundo. A paixão apocalíptica sempre contou, desde a mais alta antiguidade, com o favor dos impotentes. A novidade é que vivemos uma época em que o apocalipse foi integralmente absorvido pelo capital e posto ao seu serviço. O horizonte de catástrofe é aquele a partir do qual nós somos atualmente governados. Ora, se há realmente uma coisa votada a ficar por cumprir é a profecia apocalíptica, seja ela econômica, climática, terrorista ou nuclear. Ela só é enunciada para convocar os meios de a afastar, o que quer dizer,

quase sempre, a necessidade de governo. Nunca uma organização, política ou religiosa, se considerou vencida porque os fatos desmentiam as suas profecias. Isso porque o objetivo da profecia nunca é ter razão sobre o futuro, mas de *operar sobre o presente*: impor aqui e agora a espera, a passividade, a submissão.

Não só não há outra catástrofe por vir a não ser esta que já aqui está, como é patente que a maior parte dos desastres efetivos oferecem saídas ao nosso desastre cotidiano. Vários exemplos dão conta de como a catástrofe real aliviou o apocalipse existencial, do sismo que atinge São Francisco em 1906 ao furacão Sandy que devasta uma parte de Nova Iorque em 2012. Normalmente, presume-se que as relações entre pessoas numa situação de emergência revelam a sua profunda e eterna bestialidade. *Deseja-se*, com qualquer sismo destruidor, qualquer *crash* econômico ou qualquer "ataque terrorista", ver confirmada a velha quimera do estado de natureza e o seu cortejo de exações incontroláveis. Pretende-se que aflore, quando cederem os diques frágeis da civilização, o "fundo vil do homem" que obcecava Pascal, as paixões más, a "natureza humana", invejosa, brutal, cega e odiável que, desde pelo menos Tucídides, serve de argumento aos detentores do poder – fantasma infelizmente desmentido pela maior parte dos desastres historicamente conhecidos.

Geralmente, a extinção da civilização não toma a forma de uma guerra caótica de todos contra todos. Esse discurso hostil só serve, em situação de catástrofe severa, para justificar a prioridade dada à defesa da propriedade contra o saque, por parte da polícia, do exército ou, à falta de melhor, de milícias de *vigilantes* formadas para a ocasião. Ele também pode servir para cobrir os desvios das próprias autoridades, como as da Proteção Civil italiana após o terremoto de Áquila. A decomposição deste mundo, assumida como tal, abre pelo contrário o caminho a outras maneiras de viver, mesmo em plena "situação de emergência". Foi dessa forma que em 1985 os habitantes da Cidade do México, no meio dos escombros da

sua cidade atingida por um sismo mortífero, reinventaram num só gesto o carnaval revolucionário e a figura do super-herói ao serviço do povo – sob a forma de um lendário praticante de luta livre, Super Barrio. Na loucura de um retomar em mãos eufórico da sua existência urbana, no que ela tem de mais cotidiano, eles assimilaram à derrocada dos prédios a derrocada do sistema político, libertando, tanto quanto possível, a vida da cidade do controle governamental, e reconstruindo as suas habitações destruídas. Um entusiasta de Halifax não dizia outra coisa quando declarava após o tornado de 2003: "Toda a gente acordou uma manhã e tudo estava diferente. Já não havia eletricidade e todas as lojas estavam fechadas, ninguém tinha acesso à mídia. De repente, toda a gente deu por si no meio da rua a falar e testemunhar. Não era na verdade uma festa de rua, mas toda a gente ao mesmo tempo fora de casa – uma alegria, num certo sentido, ver toda essa gente quando não nos conhecíamos." Tal como essas comunidades miniatura formadas espontaneamente em Nova Orleães nos dias que se seguiram à passagem do furacão Katrina, face ao desprezo dos poderes públicos e à paranoia das agências de segurança, e que se organizavam diariamente para se alimentar, se curar, se vestir, arriscando saquear algumas lojas.

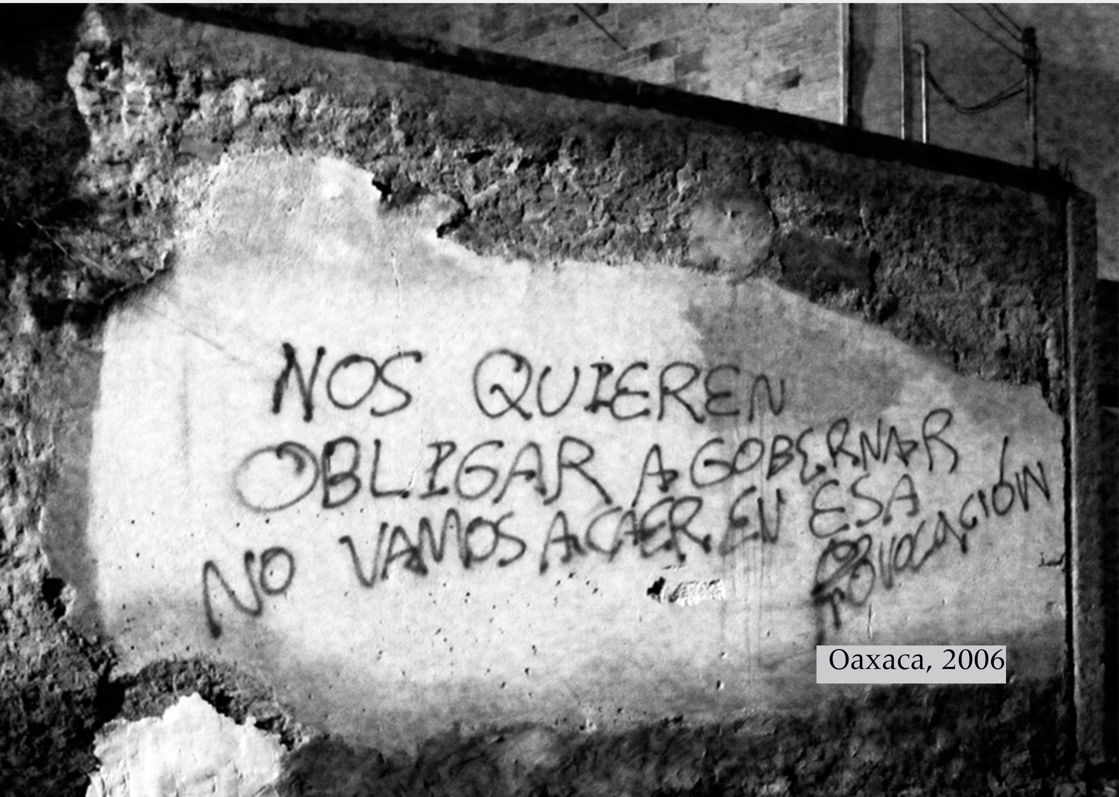
Repensar uma ideia de revolução como forma de interromper o curso do desastre é pois, desde logo, purgá-la de tudo o que ela abrangeu até agora de apocalíptico. Há que ver que a escatologia marxista *só aí* difere da aspiração imperial fundadora dos Estados Unidos da América – a mesma que ainda encontramos impressa em cada nota de um dólar: "Annuit coeptis. Novus ordo seclorum." Socialistas, liberais, são-simonianos, russos e norte-americanos da Guerra Fria, todos exprimiram sempre a mesma aspiração neurastênica ao estabelecimento de uma era de paz e de abundância estéril onde não seria preciso temer mais nada, onde as contradições seriam finalmente resolvidas, e o negativo reabsorvido. Estabelecer por via da ciência e da indústria uma sociedade próspera, integralmente automatizada e finalmente apaziguada. Qualquer coisa como um paraíso terrestre, organizado com base no modelo

do hospital psiquiátrico ou do sanatório. Um ideal que não pode provir senão de seres profundamente doentes e que já nem aspiram ao perdão. "Heaven is a place where nothing ever happens", diz a canção.

Toda a originalidade e todo o escândalo do marxismo esteve em pretender que para aceder ao *millenium* haveria que passar pelo apocalipse econômico, quando os outros o consideravam supérfluo. Nós não esperaremos nem o *millenium* nem o apocalipse. Não haverá nunca paz sobre esta terra. Abandonar a ideia de paz é a única paz verdadeira. Perante a catástrofe ocidental, a esquerda adota geralmente uma posição de lamentação, de denúncia e portanto de impotência, que a torna detestável até aos olhos daqueles que pretende defender. O estado de exceção no qual vivemos não deve ser denunciado, deve ser virado contra o próprio poder. E eis-nos libertos, por nossa vez, de qualquer consideração em relação à lei – na proporção da impunidade de que nos arroguemos, da relação de forças que criemos. Temos o campo completamente livre para qualquer tipo de decisão, qualquer iniciativa, por pouco que elas respondam a uma fina compreensão da situação. Para nós não há mais do que um campo de batalha histórico e as forças que aí se movem. A nossa margem de ação é infinita. A vida histórica estende-nos os braços. Há inúmeras razões para a recusar, mas todas advêm da neurose. Confrontado com o apocalipse num recente filme de zumbis, um antigo funcionário das Nações Unidas chegou a esta conclusão lúcida: "It's not the end, not even close. If you can fight, fight. Help each other. The war has just begun." – "Não é o final, nem perto disso. Se podes lutar, luta. Ajudem-se uns aos outros. A guerra só agora começou."

Querem obrigar-nos a governar, não vamos cair nessa provocação

1. Fisionomia das insurreições contemporâneas. 2. Que não há insurreições democráticas. 3. Que a democracia não é mais do que o governo em estado puro. 4. Teoria da destituição.



Oaxaca, 2006

1. Fisionomia das insurreições contemporâneas.

Um homem morre. Foi morto pela polícia, diretamente, indiretamente. É um anônimo, um desempregado, um "dealer" disto, daquilo, um estudante, em Londres, em Sidi Bouzid, Atenas ou Clichy-sous-Bois. Dizem que é um "jovem", tenha 16 ou 30 anos. Dizem que é um jovem porque socialmente ele não é nada, e que houve um tempo em que nos tornávamos alguém quando chegávamos a adultos, onde os jovens eram precisamente aqueles que ainda não eram nada.

Um homem morre, um país subleva-se. Uma coisa não é causa da outra, apenas o detonador. Alexandros Grigoropoulos, Mark Duggan, Mohamed Bouazizi, Massinissa Guermah – o nome do morto torna-se, nesses dias, nessas semanas, o nome próprio do anonimato geral, da comum despossessão. E a insurreição é antes de mais nada feita por aqueles que nada são, daqueles que derivam pelos cafés, nas ruas, na vida, pela faculdade, pela Internet. Ela agrega todos os elementos flutuantes, plebeu depois pequeno-burguês, que a ininterrupta desagregação social segrega até não mais poder. Tudo o que é considerado marginal, ultrapassado ou sem futuro, regressa ao centro. Em Sidi Bouzid, em Kasserine, em Thala, são esses os "loucos", os "perdidos", os "bons em nada", os "freaks", que primeiramente espalharam a notícia da morte do seu companheiro de infortúnio. Eles subiram para cima das cadeiras, das mesas, dos monumentos, em todos os locais públicos, em toda a cidade. Eles sublevaram com as suas arengas quem estava disposto a ouví-los. Logo atrás, foram os estudantes do secundário que entraram em ação, esses que não alimentam nenhuma esperança de carreira.

A sublevação dura alguns dias ou alguns meses, conduz à queda do regime ou à ruína de todas as ilusões de paz social. Ela própria é anônima: sem líder, sem organização, sem reivindicações, sem programa. As palavras de ordem, quando existem, parecem esgotar-se na negação da ordem existente, e são abruptas: "Bazem!", "O

povo quer a queda do sistema!", "Estamo-nos a cagar!", "Tayyp, winter is coming". Na televisão, nas ondas de rádio, os responsáveis martelam a sua retórica de sempre: são bandos de "çapulcu", de vândalos, terroristas saídos de nenhures, certamente a soldo do estrangeiro. Aquele que se levanta não tem ninguém para colocar no trono em substituição, à parte talvez de um ponto de interrogação. Não são os *bas-fonds*, nem a classe operária, nem a pequena-burguesia, nem as multidões que se revoltam. Nada que apresente uma homogeneidade suficiente para admitir um representante. Não há nenhum novo sujeito revolucionário cuja emergência tenha escapado, até então, aos observadores. Quando se diz que "o povo" está na rua, não se trata de um povo que existisse previamente, pelo contrário, trata-se do povo que previamente *faltava*. Não é "o povo" que produz a sublevação, é a sublevação que produz o seu povo, suscitando a experiência e a inteligência comuns, o tecido humano e a linguagem da vida real entretanto desaparecidas. Se as revoluções do passado prometiam uma vida nova, as insurreições contemporâneas fornecem as ferramentas. Os círculos de ultras do Cairo não eram grupos revolucionários antes da "revolução", eram apenas bandos capazes de se organizar para enfrentar a polícia; é por terem tido um papel tão eminente durante "revolução" que eles se viram forçados a colocar, em plena situação, as questões habitualmente entregues aos "revolucionários".

Aí reside o *acontecimento*: não no fenômeno midiático, que se forjou para vampirizar a revolta por via da sua celebração exterior, mas nos encontros que efetivamente se produziram ali. Eis o que é bem menos espetacular do que "o movimento" ou "a revolução", mas mais decisivo. Ninguém poderá dizer aquilo de que um encontro é capaz.

É desta forma que as insurreições se prolongam, molecularmente, imperceptivelmente, na vida dos bairros, dos coletivos, dos squats, dos centros sociais, dos seres singulares, no Brasil como na Espanha, no Chile como na Grécia. Não porque elas ponham em marcha um

programa político, mas porque elas colocam em andamento devires-revolucionários. Porque aquilo que se viveu fica a brilhar com uma tal intensidade que aqueles que o experienciaram tornam-se-lhe fiéis, não se querem separar, antes construir de fato o que agora *faz falta à sua vida de antes*. Se o movimento espanhol de ocupação de praças, uma vez desaparecido a tela-radar midiática, não tivesse sido seguido por todo um processo de *mises en commum* e de auto-organização, nos bairros de Barcelona e de outros lugares, a tentativa de destruição da ocupação de Can Vies, em Junho de 2014, não teria sido votada ao fracasso por três dias de motins de todo o bairro de Sants, e não se teria visto toda uma cidade participar, ato contínuo, na reconstrução do lugar atacado. Teria havido apenas alguns ocupas a protestar no meio da indiferença generalizada contra uma enésima expulsão. O que aqui se constrói não é nem a "sociedade nova" no seu estado embrionário, nem a organização que derrubará finalmente o poder para constituir um novo, é antes a potência coletiva que, por via da sua consistência e da sua inteligência, condena o poder à impotência, frustrando uma a uma todas as suas manobras.

Os revolucionários são frequentemente aqueles que as revoluções apanham mais desprevenidos. Mas há, nas insurreições contemporâneas, qualquer coisa que os desconcerta particularmente: elas já não partem de ideologias políticas, mas de *verdades éticas*. Aqui estão duas palavras cuja aproximação soa a qualquer espírito moderno como um oximoro. Estabelecer o que é verdadeiro é o papel da ciência, não é assim?, que não tem nada a ver com as nossas normas morais e outros valores contingentes. Para o moderno, há o Mundo de um lado, ele próprio de outro, e a linguagem para superar o abismo. Uma verdade, como nos foi ensinado, é um ponto sólido sobre o abismo – um enunciado que descreve adequadamente o Mundo. Oportunamente esquecemos a lenta aprendizagem ao longo da qual adquirimos, com a linguagem, uma relação com o mundo. A linguagem, longe de servir para *descrever* o mundo, ajuda-nos sobretudo a *construir* um.

As verdades éticas não são, assim, verdades *sobre* o Mundo, mas as verdades a partir das quais nós nele permanecemos. São verdades, afirmações, enunciadas ou silenciosas, que se experimentam mas não se demonstram. O olhar taciturno plantado, a punhos cerrados, nos olhos do pequeno chefe e que o desfigura durante um longo minuto é uma delas, e é bem válido o tonitruante "temos sempre razão em revoltar-nos". São verdades que nos *ligam*, a nós mesmos, ao que nos rodeia e uns aos outros. Elas introduzem-nos de uma assentada numa vida comum, a uma existência não separada, sem consideração pelos muros ilusórios do nosso Eu. Se os terranos estão prontos a arriscar a sua vida para que uma praça não seja transformada em parque de estacionamento como em Gamonal, na Espanha, que um jardim não se torne um centro comercial como em Gezi, na Turquia, que pequenos bosques não sejam transformados num aeroporto como em Notre-Dame-des-Landes, é mesmo porque aquilo de que gostamos, aquilo a que estamos ligados – seres, lugares ou ideias – também faz parte de nós, que esse nós não se reduz a um Eu que habita durante o tempo de uma vida um corpo físico limitado pela sua pele, o todo enfeitado pelo conjunto das *propriedades* que acredita ter. Quando se toca no mundo, somos nós próprios que somos atacados.

Paradoxalmente, mesmo quando uma verdade ética se enuncia como recusa, o fato de se dizer "Não!" coloca-nos de pés assentados na existência. Não menos paradoxalmente, o indivíduo descobre-se então tão pouco individual que basta por vezes que um só se suicide para que voe em estilhaços todo o edifício da falsidade social. O gesto de Mohamed Bouazizi imolando-se defronte do município de Sidi Bouzid comprova-o o suficiente. A sua potência de deflagração reside na afirmação despedaçante que encerra. Ele diz: "a vida que nos é dada não merece ser vivida", "não nascemos para nos deixarmos humilhar desta forma pela polícia", "podem reduzir-nos à insignificância, mas nunca nos retirarão a parte de soberania que pertence aos vivos" ou ainda "vede como nós, nós os ínfimos,

nós os pouco existentes, nós os humilhados, estamos para lá dos miseráveis meios pelos quais conservais fanaticamente o vosso poder decrépito". Foi isto que se ouviu nitidamente naquele gesto. Se a entrevista televisiva de Waël Ghonim, no Egito, após o seu sequestro por parte dos "serviços", teve um tal efeito de reviravolta sobre a situação, foi porque do fundo das suas lágrimas explodia também uma verdade no coração de cada um. De igual modo, durante as primeiras semanas de Occupy Wall Street - antes que os habituais gestores de movimento instituíssem os seus pequenos "grupos de trabalho" encarregados de preparar as decisões que a assembleia teria apenas de votar - o modelo das intervenções diante das 1500 pessoas lá presentes era este cara que um dia tomou a palavra para dizer: "Hi! What's up? My name is Mike. I'm just a gangster from Harlem. I hate my life. Fuck my boss! Fuck my girlfriend! Fuck the cops! I just wanted to say: I'm happy to be here, with you all" ("E aí! Qual é? O meu nome é Mike. Sou apenas um gangster de Harlem. Odeio a minha vida. Que se foda o meu patrão! Que se foda a minha namorada! Que se fodam os policiais! Só queria dizer: estou feliz por estar aqui, com todos vocês"). E as suas palavras eram repetidas sete vezes pelo coro de "megafones humanos" que substituíam os microfones proibidos pela polícia.

O verdadeiro conteúdo do Occupy Wall Street não era a reivindicação, colada ao movimento como um post-it sobre um hipopótamo, de melhores salários, de casas decentes ou de uma segurança social mais generosa, mas a *repugnância pela vida que nos fazem viver*. A repugnância por uma vida onde estamos todos *sozinhos*, sozinhos face à necessidade de cada um ganhar a *sua* vida, de *se* abrigar, de *se* alimentar, de *se* divertir ou de *se* tratar. Repugnância pela forma de vida miserável do indivíduo metropolitano – desconfiança escrupulosa / ceticismo refinado, conquistador / amores superficiais, efêmeros / sexualização desenfreada em consequência de qualquer encontro / depois retorno periódico a uma separação confortável e desesperada/ distração permanente, portanto ignorante de si, portanto medo de si, portanto medo do outro. A vida comum

que se esboçava em Zuccotti Park, em barracas, ao frio, à chuva, cercada pela polícia na praça mais sinistra de Manhattan, não era certamente *la vita nuova* inaugurada, mas apenas o ponto de onde se começava a tornar evidente a tristeza da existência metropolitana. Apercebíamo-nos, enfim *juntos* na nossa condição comum, da nossa igual redução ao grau de empreendedor de si. Esta mudança existencial foi o coração pulsante de Occupy Wall Street, enquanto Occupy Wall Street foi fresco e vivaz.

O que está em jogo nas insurreições contemporâneas é a questão de saber o que é uma forma desejável de vida e não a natureza das instituições que a subjugam. Mas reconhecê-lo implicaria o reconhecimento imediato da nulidade ética do Ocidente. O que impediria que se colocasse a vitória deste ou daquele partido islâmico, após esta ou aquela rebelião, na conta do suposto atraso mental das populações. Haveria, pelo contrário, que admitir que a força dos islamitas reside justamente no fato de a sua ideologia política se apresentar, antes de mais nada, como um sistema de prescrições éticas. Dito de outra forma, o seu maior sucesso em relação aos outros políticos deve-se precisamente a não se colocarem de forma central no terreno da política. Poder-se-á então parar de choramingar ou de gritar bicho-papão de cada vez que um adolescente sincero prefira integrar as fileiras dos "jihadistas" em vez da multidão suicidária dos assalariados do setor terciário. E aceitaremos assim, de forma adulta, descobrir a careta que fazemos nesse espelho pouco abonatório.

Na Eslovênia rebentou em 2012, na tranquila cidade de Maribor, uma revolta de rua que seguidamente inflamou uma boa parte do país. Uma insurreição neste país com ar quase helvético, eis algo desde logo inesperado. Mas o mais surpreendente é que o ponto de partida tenha sido a revelação de que à medida que os radares de velocidade se multiplicavam nas ruas da cidade, uma única empresa privada próxima do poder embolsava a quase totalidade das multas. Poderá haver algo menos "político", como ponto de partida para

uma insurreição, do que uma questão de radares de estrada? Mas poderá haver algo mais ético do que a recusa em se deixar tosquiar como um carneiro? É Michel Kolhaas no século XXI. A importância do tema da corrupção reinante, em praticamente todas as revoltas contemporâneas, atesta que estas são éticas antes de serem políticas, ou que são políticas precisamente naquilo que desprezam da política, onde se inclui a política radical. Enquanto ser de esquerda quiser dizer: negar a existência de verdades éticas e substituir esta carência por uma moral tão frágil quanto oportuna, os fascistas poderão continuar a passar como única força política afirmativa, como os únicos que não se desculpam por viverem como vivem. Eles irão de sucesso em sucesso e continuarão a fazer convergir para eles próprios a energia das revoltas nascentes.

Talvez esteja também aí a razão do fracasso, sem isso incompreensível, de todos os "movimentos contra a austeridade", que deveriam nas condições atuais incendiar o horizonte e que, pelo contrário, se perpetuam numa Europa que tenta o seu décimo frouxo relançamento. É que a questão da austeridade não é colocada no terreno em que de fato se situa: o de um brutal desacordo ético, um desacordo sobre o que é viver, o que é viver *bem*. Dizendo de forma sumária: ser austero, nos países de cultura protestante, é antes de mais nada tido como virtude; ser austero, numa boa parte do sul da Europa, é no fundo ser um pobre coitado. O que se passa hoje não é apenas que alguns queiram impor a outros uma austeridade econômica que os últimos não desejam. O que se passa é que alguns consideram que a austeridade é, em absoluto, uma boa coisa, ao passo que outros consideram, sem verdadeiramente o ousarem dizer, que a austeridade é, em absoluto, uma miséria. Limitar-se a lutar contra os planos de austeridade é não apenas acrescentar algo a este mal-entendido, mas também, por acréscimo, estar seguro de perder, ao admitir implicitamente uma ideia de vida que não nos convém. Não há que perscrutar demasiado o pouco entusiasmo das "pessoas" em se lançar numa batalha perdida à partida. O que é preciso é antes de mais nada assumir o verdadeiro desafio do conflito: uma certa

ideia protestante de felicidade – ser trabalhador, poupado, sóbrio, honesto, diligente, casto, modesto, discreto – que se pretende impor a toda a Europa. O que é necessário opor aos planos de austeridade é uma *outra ideia de vida*, que consista, por exemplo, em partilhar em vez de economizar, em conversar em vez de calar, em lutar em vez de sofrer, em celebrar as vitórias em vez de estar à defensiva, em entrar em contato em vez de permanecer na sua reserva. É imensurável a força que os movimentos indígenas do subcontinente americano recolheram ao assumir o *buen vivir* como afirmação *política*. Por um lado, isto traça um claro perfil daquilo pelo que e contra o que se luta; por outro, abre a porta à descoberta serena das mil outras formas de entendimento da "vida boa", formas que por serem diferentes não são no entanto inimigas, pelo menos não necessariamente.

2.Que não há insurreições democráticas.

A retórica ocidental não tem surpresas. Cada vez que uma sublevação de massas vem depor um déspota ainda ontem venerado em todas as embaixadas é porque o povo "aspira à democracia". O estratagema é velho como Atenas. E ele funciona tão bem que até a assembleia do Occupy Wall Street considerou de bom-tom consagrar, em Novembro de 2011, um orçamento de 29 mil dólares para uma vintena de observadores internacionais ir controlar a regularidade das eleições egípcias. Ao que os camaradas da Praça Tahrir, que eles acreditavam estar dessa forma a ajudar, responderam: "Aqui no Egito, não fizemos a revolução na rua com o simples objetivo de ter um Parlamento. A nossa luta – que pensamos partilhar convosco – é muito mais ampla do que a obtenção de uma democracia parlamentar bem oleada."

Não é pelo fato de se lutar *contra* um tirano que se luta *pela* democracia – tanto se pode lutar por um outro tirano, pelo califado ou pelo simples prazer de lutar. Mas sobretudo, se há algo que pouco tem a ver com qualquer princípio aritmético de maioria, são mesmo as insurreições, cuja vitória depende de critérios qualitativos

– de determinação, de coragem, de confiança em si, de sentido estratégico, de energia coletiva. Se as eleições corporizam, há mais de dois séculos, o instrumento mais usado, depois do exército, para mandar calar as insurreições, é porque os insurretos nunca são uma maioria. Quanto ao pacifismo que se associa tão naturalmente à ideia de democracia, também aqui convém dar a palavra aos camaradas do Cairo: "Aqueles que dizem que a revolução egípcia era pacífica não viram os horrores que a polícia nos infligiu, não viram tampouco a resistência e até a força que os revolucionários utilizaram contra a polícia para defender as suas ocupações e os seus espaços. Reconhecido pelo próprio Governo: 99 esquadras foram incendiadas, milhares de carros da polícia destruídos, e todas as sedes do partido dirigente foram queimadas." A insurreição não respeita nenhum formalismo, nenhum dos procedimentos democráticos. Ela impõe, como qualquer manifestação de envergadura, a sua própria forma de utilização do espaço público. Ela é, como qualquer greve declarada, política do fato consumado. Ela é o reino da iniciativa, da cumplicidade prática, do gesto; as decisões, ela toma-as nas ruas, lembrando àqueles que o tenham esquecido que "popular" vem do latim *populor*, "arrasar, devastar". Ela é a plenitude da expressão – nos cânticos, nas paredes, na palavra tomada, nos combates – e o vazio da deliberação. Talvez que o milagre da insurreição esteja nisto: ao mesmo tempo que dissolve a democracia enquanto problema, ela imediatamente configura algo para lá dela.

Evidentemente que não faltam ideólogos, tais como Antonio Negri e Michael Hardt, que deduzam a partir dos levantamentos dos últimos anos que "a constituição de uma sociedade democrática está na ordem do dia" e se proponham a nos "tornar capazes da democracia", ensinando-nos "os saberes, os talentos e os conhecimentos necessários ao governo de nós próprios". Para eles, tal como o resume sem muita delicadeza um negrista espanhol: "De Tahrir à Puerta del Sol, da Praça Syntagma à Praça Catalunya, um grito se repete de praça em praça: «Democracia». Tal é o nome do espectro que hoje em dia percorre o mundo." De fato, tudo iria

bem se a retórica democrática fosse apenas uma voz que emana dos céus e que se cola, vinda do exterior, a cada sublevação, por ação dos governos ou daqueles que lhes desejam suceder. Ouvi-la-íamos piedosamente, como a homilia do padre, rindo à gargalhada. Mas é forçoso constatar que esta retórica tem um efeito de captura real sobre as mentes, sobre os corações, sobre as lutas, como o mostra esse movimento "dos indignados" do qual tanto se falou. Escrevemos "dos indignados" entre aspas pois na primeira semana de ocupação da Puerta del Sol a referência era a Praça Tahrir e de modo nenhum o inofensivo opúsculo do socialista Stéphane Hessel, que defende uma insurreição cidadã das "consciências" como forma de exorcizar a ameaça de uma verdadeira insurreição. É apenas na sequência de uma operação de recodificação levada a cabo a partir da segunda semana de ocupação pelo "El País", jornal ligado também ao Partido Socialista, que este movimento recebe o seu título chorão, ou seja, uma boa parte do seu eco público e o essencial dos seus limites. O mesmo é válido também para a Grécia, onde aqueles que ocupavam a Praça Syntagma recusaram em bloco a etiqueta de "aganaktismenoi", de "indignados", que a mídia lhes haviam atribuído preferindo denominar-se como "movimento das praças". "Movimento das praças", na sua neutralidade fatual, tomava melhor em conta a complexidade, ou mesmo a confusão, dessas estranhas assembleias onde os marxistas coabitavam com os budistas da via tibetana, e os fiéis do Syriza com os burgueses patriotas. A manobra espetacular é bem conhecida e consiste em tomar o controle simbólico dos movimentos celebrando-os, num primeiro momento, *por aquilo que eles não são*, no intuito de melhor os enterrar chegado o momento certo. Ao atribuir-lhes a indignação como conteúdo, destina-os à impotência e à mentira. "Ninguém mente mais do que o homem indignado", já constatava Nietzsche. Ele mente sobre a sua estranheza em relação àquilo sobre o qual se indigna, esquiva-se a qualquer responsabilidade sobre aquilo que o toca. A sua impotência é postulada a fim de melhor se eximir de toda e qualquer responsabilidade quanto ao desenrolar

das coisas; que depois é por ele convertida em afecção *moral*, em afecção de *superioridade* moral. Ele pensa *que tem direitos*, o infeliz. Se já vimos multidões coléricas fazer revoluções, nunca vimos massas indignadas fazer outra coisa que não protestar de forma impotente. A burguesia choca-se e depois vinga-se; já a pequena-burguesia indigna-se e depois volta para a sua farsa.

A palavra de ordem que ficou associada ao movimento das praças foi "democracia real ya!", pois a ocupação da Puerta del Sol foi iniciada por uma quinzena de "hacktivistas", por ocasião da manifestação, que tomava aquele nome, convocada pela plataforma para 15 de Maio de 2011 – o "15M", como se diz na Espanha. Não se tratava aqui de democracia direta, como nos conselhos operários, nem mesmo de verdadeira democracia à antiga, mas de democracia *real*. Sem surpresa, em Atenas o "movimento das praças" instalou-se à distância de uma pedrada do local da democracia *formal*, a Assembleia Nacional. Até aqui tínhamos ingenuamente pensado que a democracia real era esta que já aqui estava, tal como a conhecemos desde sempre, com as suas promessas eleitorais feitas para serem traídas, as suas salas de gravação denominadas "parlamentos" e as suas negociatas pragmáticas para enevoar o mundo em favor de diferentes lóbis. Mas para os "hacktivistas" do 15M a realidade da democracia era acima de tudo a traição da "democracia real". Que tenham sido cybermilitantes a lançar este movimento não é indiferente. A palavra de ordem "democracia real" significa o seguinte: tecnologicamente, as vossas eleições que têm lugar uma vez a cada cinco anos, os vossos deputados rechonchudos que não sabem utilizar um computador, as vossas assembleias que fazem lembrar uma má peça de teatro ou uma feira barulhenta – tudo isso é obsoleto. Hoje em dia, graças às novas tecnologias de comunicação, graças à Internet, à identificação biométrica, aos smartphones, às redes sociais, vocês estão completamente ultrapassados. É possível instaurar uma democracia real, isto é, uma sondagem permanente, em tempo real, da opinião da população, submetendo-lhe realmente qualquer decisão antes de a tomar. Um autor já o antecipava

nos anos 20: "Poderíamos imaginar que um dia invenções sutis permitiriam a cada um exprimir a todo o momento as suas opiniões sobre os problemas políticos, sem sair de casa, graças a um aparelho que conseguisse gravar todas essas opiniões numa central onde não seria preciso fazer mais nada do que ler o resultado." Ele via aí "uma prova da privatização absoluta do Estado e da vida pública". E era, mesmo reunidos numa praça, essa sondagem permanente que deviam manifestar em silêncio as mãos levantadas ou baixas dos "indignados", quando das sucessivas tomadas de palavra. Até o velho poder de aclamar ou de vaiar tinha sido retirado à multidão.

O movimento das praças foi, por um lado, a projeção, ou melhor, o embate no real, do fantasma cibernético da cidadania universal e, por outro, um momento excepcional de encontros, de ações, de festas e de recuperação em mãos de uma vida comum. Isto não podia a eterna micro-burocracia ver, entretida a tentar fazer passar os seus caprichos ideológicos como "posições da assembleia" ou a pretender tudo controlar, em nome de que cada ação, cada gesto, cada declaração deve ser "validado pela assembleia" para ganhar o direito de existir. Para todos os outros, este movimento liquidou definitivamente o mito da assembleia-geral, isto é, o mito da sua centralidade. Na primeira noite, a 16 de Maio de 2011, havia na Praça Catalunya em Barcelona 100 pessoas, no dia seguinte 1000, depois 10.000 e nos dois primeiros fins-de-semana havia 30.000 pessoas. Cada um pôde então constatar que quando somos tão numerosos já não há nenhuma diferença entre democracia direta e democracia representativa. A assembleia é o local onde somos obrigados a ouvir idiotices sem poder replicar, exatamente como em frente à televisão; para além de ser o local de uma teatralidade extenuante e tanto mais mentirosa quanto mais mimetiza a sinceridade, a aflição ou o entusiasmo. A extrema burocratização das comissões refreou até os mais resistentes, tendo sido necessárias duas semanas para que a comissão "conteúdo" parisse um documento intragável e calamitoso de duas páginas que resumia, segundo ela, "aquilo em que acreditamos". Por esta altura, face ao ridículo da situação, alguns

anarquistas submeteram a voto a hipótese de a assembleia se tornar um simples espaço de discussão e lugar de informação e não um órgão para tomada de decisões. A situação era cômica: pôr à votação o fato de se deixar de votar. Coisa ainda mais cômica: o escrutínio foi sabotado por trinta trotsquistas. E como este gênero de micro-políticos transpira tanto tédio quanto sede de poder, toda a gente acabou por se afastar das fastidiosas assembleias. Sem surpresas, muitos dos participantes de Occupy tiveram a mesma experiência e chegaram à mesma conclusão. Em Oakland como em Chapel Hill, acabou por se considerar que a assembleia não tinha nenhum direito em validar o que este ou aquele grupo podia ou queria fazer, que ela era um local de partilha e não de decisão. Quando uma ideia emitida em assembleia *vingava*, era simplesmente porque um conjunto suficiente de pessoas a consideravam boa para lhe concederem os meios de a pôr em prática e não em virtude de qualquer princípio de maioria. As decisões vingavam ou não; elas nunca eram tomadas. Foi assim que na Praça Syntagma foi votada "em assembleia-geral", num dia de Junho de 2011 e por vários milhares de *indivíduos*, a iniciativa de promover ações no metro; no dia e no local marcados não se encontravam nem vinte pessoas para agir efetivamente. É assim que o problema da "tomada de decisão", obsessão de todos os democratas flipados do mundo, se mostra nunca ter sido outra coisa que não um falso problema.

Que tenha sido com o movimento das praças que o *fetichismo* da assembleia-geral atingiu um cúmulo em nada mancha a *prática* assembleária. Trata-se apenas de saber que de uma assembleia não pode sair outra coisa que não o que já lá se encontra. Quando se juntam milhares de desconhecidos que nada partilham, fora o fato de estarem ali, na mesma praça, não se pode esperar que daí saia mais do que aquilo que a sua separação autoriza. Não se pode querer, por exemplo, que uma assembleia consiga gerar por si própria a confiança recíproca necessária para que se assuma em conjunto o risco de agir ilegalmente. Que uma coisa tão repugnante como uma assembleia-geral de coproprietários seja possível é algo que, desde

logo, nos devia premunir contra a paixão das AG. Aquilo que uma assembleia atualiza é simplesmente o nível de partilha existente. Uma assembleia de estudantes não é uma assembleia de bairro, que por sua vez não é uma assembleia de bairro em luta contra a sua "reestruturação". Uma assembleia de operários não é a mesma no início e no final de uma greve. E estas terão certamente pouco a ver com uma assembleia popular dos povos de Oaxaca. A única coisa que qualquer assembleia pode produzir, se o tentar, é uma linguagem comum. Mas quando a única experiência comum é a separação, somente a linguagem informe da vida separada será escutada. A indignação é então, efetivamente, o máximo de intensidade política à qual pode chegar o indivíduo atomizado, que confunde o mundo com o seu monitor, da mesma forma que confunde os seus sentimentos com os seus pensamentos. A assembleia plenária de todos esses átomos, a despeito da sua comovente comunhão, não fará mais do que expor a paralisia induzida por uma falsa compreensão da política e, acima de tudo, uma inaptidão para alterar o que quer que seja no curso do mundo. Como se uma infinidade de caras coladas contra uma parede de vidro olhassem embasbacadas o universo mecânico que continua a funcionar sem elas. O sentimento de impotência coletiva, que sucedeu à alegria de se terem encontrado e *contado*, dispersou os proprietários de barracas Quechua tão infalivelmente como os cacetetes e o gás.

E no entanto havia nestas ocupações qualquer coisa que ia além deste sentimento, precisamente tudo aquilo que não tinha o seu lugar no momento teatral da assembleia, tudo o que relevava da milagrosa aptidão dos vivos para *habitar*, para habitar o próprio inabitável: o coração das metrópoles. Nas praças ocupadas, tudo aquilo que a política desde a Grécia clássica relegou para a esfera, no fundo desprezada, da "economia", da gestão doméstica, da "sobrevivência", da "reprodução", do "cotidiano" e do "trabalho", afirmou-se ao invés como dimensão de uma potência política coletiva, que escapou à subordinação do privado. A capacidade de auto-organização cotidiana que aí prosperou e que chegou, em

alguns lugares, a alimentar 3000 pessoas por refeição, a levantar uma aldeia em poucos dias ou a cuidar dos amotinados feridos, assinala talvez a verdadeira vitória política do "movimento das praças". Ao que as ocupações de Taksim e de Maïdan terão acrescentado, no seu encalço, a arte de erguer barricadas e de confecionar cocktails Molotov em quantidades industriais.

O fato de que uma forma de organização tão banal e sem surpresas como uma assembleia tenha sido investida de uma tal veneração frenética diz, no entanto, muito sobre a natureza dos *afetos* democráticos. Se a insurreição exprime primeiro a cólera e depois a alegria, a democracia direta, no seu formalismo, é antes de mais nada uma coisa de angustiados. Que nada se passe que não seja determinado por um processo previsível. Que nenhum acontecimento nos ultrapasse. Que a situação se mantenha à nossa altura. Que ninguém se possa sentir trapaceado ou em conflito aberto com a maioria. Que nunca ninguém seja obrigado a contar apenas com as suas próprias forças para se fazer ouvir. Que não se imponha nada a ninguém. Com esse fim, os vários dispositivos da assembleia – da roda de palavra aos aplausos silenciosos – organizam um espaço estritamente aveludado, sem outras asperezas para além da sucessão de monólogos, desativando a necessidade de lutar por aquilo que se pensa. Se o democrata tem que estruturar a situação até este ponto é porque não confia nela. E se ele não tem confiança na situação é porque, no fundo, ele *não é de confiança*. É o seu medo de se deixar levar por ela que o condena a querer a todo o custo controlá-la, muitas vezes até a destruir. A democracia é acima de tudo o conjunto de procedimentos através dos quais se dá forma e estrutura a essa angústia. Não se trata de fazer o processo da democracia: não se faz um processo a partir de uma angústia.

Só um desenvolvimento omnilateral da atenção – atenção não apenas ao que é dito, mas sobretudo ao que não é, atenção à forma como as coisas são ditas, ao que se lê nas faces como nos silêncios – nos pode libertar do apego aos procedimentos democráticos. Trata-se de fazer submergir o vazio que a democracia mantém

entre os átomos individuais pela plena atenção de uns aos outros, por uma atenção inédita ao mundo comum. O desafio é substituir o regime mecânico de argumentação por um regime de verdade, de abertura, de sensibilidade ao que aqui está. No século XII, quando Tristão e Isolda se encontram de noite e conversam trata-se de um "parlamento"; quando as pessoas, ao acaso da rua e das circunstâncias, se agitam e se põem a falar é uma "assembleia". Eis o que há que opor à "soberania" das assembleias gerais, à tagarelice dos parlamentos: a redescoberta da carga afetiva ligada à palavra, à palavra *verdadeira*. O contrário da democracia não é a ditadura, é a verdade. É justamente porque são momentos de *verdade*, onde o poder está nu, que as insurreições nunca são democráticas.

3. Que a democracia não é mais do que o governo em estado puro.

A "maior democracia do mundo" lança sem maiores protestos uma batida global contra um dos seus agentes, Edward Snowden, que teve a má ideia de revelar o seu programa de vigilância generalizada das comunicações. Nos fatos, a maioria das nossas belas democracias ocidentais tornaram-se regimes policiais perfeitamente descomplexados, ao passo que a maior parte dos regimes policiais do nosso tempo arvoram orgulhosamente o título de "democracia". Ninguém ficou lá muito assombrado pelo fato de um primeiro-ministro, como Papandreus, ter sido despedido sem pré-aviso por ter tido a ideia verdadeiramente exorbitante de submeter a política do seu país, quer dizer, da Troika, aos eleitores. Tornou-se aliás costume na Europa suspender eleições se se antecipa um resultado incontrolável; isto quando não se obriga os cidadãos a votar de novo se o escrutínio não fornece o resultado cobiçado pela Comissão Europeia. Os democratas do "mundo livre" que se pavoneavam nem há vinte anos devem andar a arrancar os cabelos. Saber-se-á que a Google, confrontada com o escândalo da sua participação no programa de espionagem Prism, limitou-se a convidar Henry Kissinger a explicar aos seus assalariados que era necessário que se

habituassem, que a nossa "segurança" tinha esse preço? Não deixa de ser divertido imaginar o homem de todos os golpes de Estado fascistas da década de 1970 na América do Sul a dissertar sobre a democracia frente a empregados tão *cools*, tão "inocentes", tão "apolíticos" da sede da Google em Silicon Valley.

Lembremos a frase de Rousseau em *O Contrato Social*: "Se houvesse um povo de deuses, ele governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não serve aos homens." Ou aquela outra, mais cínica, de Rivarol: "Há duas verdades que nunca se devem separar neste mundo: 1. Que a soberania reside no povo. 2. Que ele não deve nunca a exercer."

Edward Bernays, o fundador das *public relations*, começava assim o primeiro capítulo do seu livro *Propaganda*, intitulado "organizar o caos": "A manipulação consciente, inteligente, das opiniões e dos hábitos organizados das massas desempenha um papel importante nas nossas sociedades democráticas. Aqueles que manipulam este mecanismo social imperceptível formam um governo invisível que dirige verdadeiramente o país." Foi em 1928. No fundo, o que se visa quando se fala em democracia é a identidade entre governantes e governados, quaisquer que sejam os meios pelos quais esta identidade é obtida. Daí a epidemia de hipocrisia e de histeria que se alastra nas nossas terras. Em regime democrático, governa-se *sem ter muito ar disso*; os senhores enfeitam-se com atributos de escravo e os escravos crêem-se senhores. Uns, exercendo o poder em nome da felicidade das massas, encontram-se condenados a uma hipocrisia constante; e os outros, pensando dispor de um "poder de compra", de "direitos" ou de uma "opinião" espezinhada todo o ano, tornam-se histéricos. E como a hipocrisia é *por excelência* a virtude burguesa, sempre se liga qualquer coisa de irremediavelmente burguês à democracia. Neste ponto, o sentimento popular não se deixa enganar.

Quer se seja democrata à la Obama ou furioso partidário dos conselhos operários, qualquer que seja a forma como se conceba o "governo do povo por si próprio", o que *recobre* a questão da

democracia é sempre a questão do governo. Esse é o seu postulado e o seu impensado: é necessário um governo. Governar é uma forma muito particular de exercer o poder. Governar não é impor uma disciplina sobre um corpo, não é fazer respeitar a Lei sobre um território supliciando os infratores como no Antigo Regime. Um rei reina. Um general comanda. Um juiz julga. Governar é outra coisa. É conduzir os comportamentos de uma população, de uma multiplicidade que é necessário velar, como um pastor em relação ao seu rebanho, para maximizar o potencial e orientar a liberdade. É, portanto, tomar em conta e modelar os seus desejos, as suas formas de fazer e de pensar, os seus hábitos, os seus temores, as suas disposições, o seu meio. É pôr em marcha um conjunto de táticas, de táticas discursivas, policiais, materiais, de atenção minuciosa às emoções populares, às suas oscilações misteriosas; é agir a partir de uma sensibilidade permanente à conjuntura afetiva e política, de modo a prevenir o motim e a sedição. Agir sobre o meio e modificar continuamente as suas variáveis, agir sobre uns para influenciar a conduta dos outros, garantido o domínio sobre o rebanho. É em suma manter uma guerra - que nunca terá tal nome nem aparência - em praticamente todos os planos onde se movimenta a existência humana. Uma guerra de influência, sutil, psicológica, indireta.

Não foi o poder de Estado que se fortaleceu sem cessar a partir do século XVII no Ocidente, mas sim, atravessando a edificação dos Estados nacionais, como presentemente a sua ruína, o governo enquanto forma de poder específica. Se hoje as velhas superestruturas enferrujadas dos Estados-nação podem afundar sem receios é, justamente, porque elas devem dar lugar a essa famosa "governança", flexível, plástica, informal, taoísta, que se impõe em todos os domínios, seja na gestão de si próprio, das relações, das cidades ou das empresas. Nós, revolucionários, não podemos evitar o sentimento de que perdemos todas as batalhas, uma após outra; porque elas se dão num plano para o qual ainda não encontramos passagem, porque reunimos as nossas forças em torno de posições já perdidas, porque os ataques são desencadeados em

lugares onde não nos defendemos. Isto provém, em larga medida, do fato de ainda concebermos o poder na forma de Estado, de Lei, de Disciplina, de Soberania, quando é enquanto governo que ele não para de avançar. Procuramos o poder no estado sólido quando ele há muito tempo passou para o estado líquido, se não mesmo gasoso. Em desespero de causa, acabamos a suspeitar de tudo o que ainda apresenta uma forma precisa – hábitos, fidelidades, enraizamento, mestria ou lógica – quando o poder se manifesta muito mais na incessante dissolução de todas as formas.

As eleições não têm nada de particularmente democrático: os reis foram durante muito tempo eleitos e raros são os autocratas que dispensam um pequeno prazer plebiscitário de quando em quando. Elas são-no na medida em que permitem assegurar, não certamente uma participação das pessoas no governo, mas uma determinada *adesão* a este, por via da ilusão de o ter escolhido um bocadinho. "A democracia é a verdade de todas as formas de Estado", escrevia Marx. Estava enganado. A democracia é a verdade de *todas as formas de governo*. A identidade do governante e do governado é o ponto crítico onde o rebanho se torna pastor coletivo e onde o pastor se dissolve no seu rebanho, onde a liberdade coincide com a obediência, a população com o soberano. A reabsorção do governante e do governado, um no outro, é o governo no *estado puro*, sem mais forma nem limite. Não é por acaso que se esteja agora a teorizar a democracia *líquida*. Pois que toda a forma fixa é um obstáculo ao exercício do puro governo. No grande movimento de fluidificação geral não há muros de sustentação, apenas rolamentos sobre uma assíntota. Quanto mais fluido, mais governável; e quanto mais governável, mais democrático. O *single* metropolitano é evidentemente mais democrático do que o par casado, que por sua vez é mais democrático do que o clã familiar, que por sua vez é mais democrático do que o bairro mafioso.

Aqueles que acreditaram que as formas do Direito eram uma conquista definitiva da democracia, e não uma forma provisória

em vias de superação, estão agora por sua conta. Elas são agora um obstáculo formal à eliminação dos "inimigos combatentes" da democracia, assim como à reorganização contínua da economia. Da Itália dos anos 1970 às *dirty wars* de Obama, o antiterrorismo não é um lamentável entorse nos nossos belos princípios democráticos, uma exceção à sua margem, ele é bem mais o *ato constituinte* permanente das democracias contemporâneas. Os Estados Unidos erguem uma lista dos "terroristas" de todo o mundo com uns inesgotáveis 680.000 nomes e nutrem um corpo de 25.000 homens, os JSOC, encarregados na maior opacidade de matar não importa quem, não importa quando e não importa onde sobre a superfície do globo. Com a sua frota de drones não muito cuidadosos com a identidade exata daqueles que estraçalham, as execuções extrajudiciais vieram substituir os processos extrajudiciais do tipo Guantánamo. Os que se escandalizam pura e simplesmente não compreendem o que significa *governar democraticamente*. Ficaram na fase precedente, aquela em que o Estado moderno ainda falava a linguagem da Lei.

No Brasil, são detidos sob leis antiterroristas alguns jovens cujo crime é terem querido organizar uma manifestação contra o Mundial de futebol. Na Itália, quatro camaradas são presos por "terrorismo" pelo fato de um ataque ao estaleiro do TAV, reivindicado pelo movimento no seu conjunto, ter supostamente, ao queimar um compressor, afetado gravemente a "imagem" do país. É inútil multiplicar os exemplos, o gesto é universal: tudo o que resiste aos esquemas dos governos está em vias de ser tratado como "terrorista". Uma mente liberal poderia temer que os governos estivessem em vias de ferir a sua legitimidade democrática. Nada disso: ao ferirem-na, eles refundam-na. Pelo menos se a operação for bem-sucedida, se as almas foram bem sondadas e o terreno das sensibilidades preparado. Porque quando Ben Ali ou Mubarak denunciam as multidões que saem à rua como bandos de terroristas e isso não cola, a operação de refundação vira-se então contra eles; o seu fracasso liquefaz o chão da legitimidade sob os seus pés; eles dão por si a pedalar sobre o vazio, à vista de todos; a sua queda é

iminente. A operação só se revela verdadeiramente no momento em que encalha.

4.Teoria da destituição.

Partindo da Argentina, a palavra de ordem "que se vayan todos!" fez verdadeiramente tremer as cabeças dirigentes do mundo inteiro. Perdemos a conta ao número de línguas nas quais gritamos o nosso desejo de *destituir* o poder instalado ao longo dos últimos anos. O mais surpreendente é que o tenhamos, em muito casos, conseguido. Porém, seja qual for a debilidade dos novos regimes que emergiram dessas "revoluções", a segunda parte do slogan, "y que no quede ni uno!", permaneceu letra morta: novos fantoches tomaram o lugar deixado vago. O caso mais exemplar é certamente o do Egito. Tahrir teve a cabeça de Mubarak e o movimento Tamarut teve a de Morsi. A rua exigiu, de cada vez, uma destituição que não tinha força para organizar, de tal modo que são as forças previamente organizadas, a Irmandade Muçulmana e depois o exército, que usurpam essa destituição, cumprindo-a em seu proveito. Um movimento que exige está sempre por baixo de uma força que *age*. Admiremos de passagem como o papel de soberano e o de "terrorista" são no fundo intercambiáveis, como se passa depressa dos palácios do poder para os subsolos das suas prisões, e inversamente.

A queixa que geralmente se levanta entre os insurretos de ontem diz: "A revolução foi traída. Nós não morremos para que um governo provisório organize eleições e depois uma assembleia constituinte prepare uma nova constituição, que dirá as modalidades de novas eleições de onde sairá um novo regime, ele mesmo quase idêntico ao anterior. Nós queremos que a vida mude e nada mudou, ou muito pouco." Os radicais têm sobre este aspecto a sua explicação de sempre: a de que o povo deve governar-se a si próprio em vez de eleger representantes. Se as revoluções são sistematicamente traídas talvez seja isso obra da fatalidade; mas talvez seja o sinal de que há na nossa ideia de revolução alguns vícios escondidos que a

condenam a tal destino. Um desses vícios reside no fato de ainda pensarmos muito frequentemente a revolução como uma dialética entre o constituinte e o constituído. Ainda acreditamos na fábula de que todo o poder constituído se enraíza num poder constituinte, de que o Estado emana da nação, como o monarca absoluto de Deus, de que existe permanentemente sob a constituição em vigor uma outra constituição, uma ordem ao mesmo tempo subjacente e transcendente, quase sempre muda, mas que pode surgir a qualquer instante tal como um relâmpago. Queremos acreditar que basta que "o povo" se junte, se possível frente ao parlamento, e grite "vocês não nos representam!" para que pela sua simples epifania o poder constituinte expulse magicamente os poderes constituídos. Esta ficção do poder constituinte serve apenas, na verdade, para mascarar a origem propriamente política, fortuita, o *golpe de força* pelo qual todo o poder se institui. Aqueles que tomam o poder retroprojetam sobre a totalidade social que doravante controlam a origem da sua autoridade e, dessa forma, fazem-na legitimamente calar *em seu próprio nome*. Assim se realiza, a intervalos regulares, a façanha de disparar sobre o povo em nome do povo. O poder constituinte é o traje de toureiro de que se reveste a origem sempre sórdida do poder, é o véu que hipnotiza e faz com que todos acreditem que o poder constituído é muito mais do que realmente é.

Aqueles que, como Antonio Negri, se propõem a "governar a revolução" não vêem senão, em todo o lado, dos motins de subúrbio às sublevações do mundo árabe, "lutas constituintes". Um negrista madrileno, partidário de um hipotético "processo constituinte" saído do movimento das praças, ousa mesmo apelar à criação do "partido da democracia", "o partido dos 99%", com vista a "articular uma nova constituição democrática tão 'insignificante', tão a-representativa, tão pós-ideológica como foi o 15M". Este gênero de asneiras incita-nos mais que tudo a repensar a ideia de revolução como *pura destituição*.

Instituir ou constituir um poder é dotá-lo de uma base, de um

fundamento, de uma legitimidade. Para um aparelho econômico, jurídico ou policial, trata-se de ancorar a sua frágil existência num plano que o suplante, numa transcendência que o coloque fora de alcance. Por via desta operação, aquilo que não é mais do que uma entidade localizada, determinada, parcial, ascende a um alhures de onde, seguidamente, pode pretender tudo abarcar; é enquanto constituído que um poder se torna ordem sem exterior, existência sem presença, e que não pode outra coisa que não submeter ou aniquilar. A dialética do constituinte e do constituído vem fornecer um sentido superior ao que é tão-só uma forma política contingente: é assim que a República se torna o estandarte universal de uma natureza humana indiscutível e eterna, ou o califado o único lar da comunidade. O poder constituinte dá nome a esse sortilégio monstruoso que faz do Estado aquele que nunca se engana, ao fundar-se como razão; aquele que não tem inimigos, pois opor-se a ele é ser criminoso; aquele que tudo pode fazer, desonradamente.

Para destituir o poder não basta portanto vencê-lo na rua, desmantelar os seus aparelhos, incendiar os seus símbolos. Destituir o poder é privá-lo do seu fundamento. É isso que fazem justamente as insurreições. Aí, o constituído surge tal como é, nas suas mil manobras desajeitadas ou eficazes, grosseiras ou sofisticadas. "O rei vai nu" diz-se então, porque o véu constituinte está em farrapos e toda a gente pode ver através dele. Destituir o poder é privá-lo de legitimidade, é conduzi-lo a assumir a sua arbitrariedade, a revelar a sua dimensão contingente. É mostrar que ele não detém mais do que a própria situação, sobre a qual desdobra estratagemas, procedimentos, combinações – desencadear uma configuração passageira das coisas que, como tantas outras, apenas a luta e a astúcia farão sobreviver. É forçar o governo a descer ao nível dos insurretos, que não mais serão "monstros", "criminosos" ou "terroristas", mas muito simplesmente inimigos. Encurralar a polícia reduzindo-a a uma mera gangue, a justiça a uma associação de malfeitores. Na insurreição, o poder vigente é uma força mais entre outras sobre um plano de luta comum, e não mais essa metaforça que rege, ordena

ou condena todas as potências. Todos os canalhas têm um endereço. Destituir o poder é mandá-lo por terra.

Qualquer que seja o resultado da confrontação na rua, a insurreição já logrou enfraquecer o tecido bem apertado das crenças que permitem ao governo o seu exercício. É por isso que aqueles que convergem apressadamente no enterro da insurreição não perdem tempo a tentar remendar os fundamentos esmigalhados de uma legitimidade agora caducada. Eles procuram, pelo contrário, insuflar no próprio movimento a pretensão a uma nova legitimidade, isto é, uma nova pretensão a fundar-se como razão, a sobressair do plano estratégico onde as diferentes forças se enfrentam. A legitimidade "do povo", "dos oprimidos" ou "dos 99%" é o cavalo de Troia que permite ao constituinte inscrever-se na destituição insurrecional. É o método mais seguro para desfazer uma insurreição – que dispensa mesmo uma vitória na rua. Para tornar irreversível a destituição é portanto necessário começar por renunciar *à nossa própria legitimidade*. Temos de abandonar a ideia de que se faz a revolução em nome de algo, que haverá uma entidade, essencialmente justa e inocente, que incumbiria às forças revolucionárias representar. Não se manda o poder por terra para se elevar a si próprio aos céus.

Destituir a forma específica do poder desta época requer, para começar, que se reenvie ao seu lugar de hipótese a "evidência" que estabelece que os homens *têm que ser governados*, seja democraticamente por si próprios seja hierarquicamente por outros. Este pressuposto remonta pelo menos ao nascimento grego da política – a sua força é tal que os próprios zapatistas reuniram as suas "comunas autônomas" nos "conselhos de bom governo". Ele apoia-se sobre uma antropologia situável, que se pode encontrar tanto no anarquista individualista que aspira à plena satisfação das suas paixões e necessidades próprias, como nas concepções aparentemente mais pessimistas que vêem no homem uma besta ávida que só um poder implacável pode impedir de devorar o próximo. Maquiavel, para quem os homens são "ingratos, inconstantes, falsos

e mentirosos, frouxos e cúpidos" está, neste aspecto, de acordo com os fundadores da democracia norte-americana: "quando se edifica um governo, deve-se partir do princípio de que todo o homem é um explorador", como postulava Hamilton. Em todos os casos parte-se da ideia de que a ordem política tem por vocação conter uma natureza humana mais ou menos animalesca, onde o Eu enfrenta os outros e o mundo, onde corpos irremediavelmente separados são mantidos juntos através de um qualquer artifício. Como demonstrou Marshall Sahlins, esta ideia de uma natureza humana que caberia à "cultura" conter é *uma ilusão ocidental*. Ela exprime a *nossa* miséria, e não a de todos os terranos. "Para a maior parte da humanidade, o egoísmo que tão bem conhecemos não é natural no sentido normativo do termo: ele é considerado como uma forma de loucura ou de feitiço, como motivo de ostracização, de condenação à morte ou, no mínimo, como sinal de um mal que há que barrar. A cobiça exprime menos uma natureza humana pré-social do que uma anomalia da humanidade."

Mas para destituir o governo, não basta criticar esta antropologia e o seu suposto "realismo". É necessário que a consigamos apanhar *a partir de fora*, e aí afirmar um outro plano de percepção. Porque efetivamente nos movemos *num outro plano*. A partir do exterior relativo em que vivemos, que tentamos construir, chegamos a esta convicção: a questão do governo só se põe a partir de um vazio, a partir de um vazio que ele necessitou frequentemente *produzir*. É necessário que o poder esteja suficientemente desligado do mundo, que tenha produzido um vazio suficiente em torno do indivíduo e nele próprio, que tenha produzido um espaço entre os seres bastante desértico, para que possa, a partir daí, interrogar-se sobre como agenciar todos estes elementos discordantes desligados entre si, como reunir o separado *enquanto separado*. O poder cria o vazio. O vazio invoca o poder.

Sair do paradigma do governo é partir em política da hipótese inversa. Não existe vazio, tudo é habitado, nós somos, cada um de

nós, o local de passagem e de tecedura de uma quantidade de afetos, de linhagens, de histórias, de significações, de fluxos materiais que nos excedem. O mundo não nos rodeia, ele atravessa-nos. O que nós habitamos habita-nos. O que nos cerca constitui-nos. Nós não nos pertencemos. Nós estamos agora e sempre disseminados por tudo aquilo a que nos ligamos. A questão não é dar forma ao vazio de onde por fim se retornaria a agarrar tudo aquilo que nos escapa, mas de aprender a melhor habitar este que aqui está, o que implica chegar a entendê-lo – e isto nada tem de evidente para os filhos míopes da democracia. Entrever um mundo povoado não de coisas mas de forças, não de sujeitos mas de potências, não de corpos mas de ligações.

É pela sua plenitude que as formas de vida realizam a destituição.

Aqui, a subtração é afirmação e a afirmação faz parte do ataque.

O poder é logístico. Bloqueemos tudo!

1. Que o poder reside agora nas infraestruturas. 2. Da diferença entre organizar e se organizar. 3. Do bloqueio. 4. Da pesquisa.



Turim, 28 Janeiro de 2012

1.Que o poder reside agora nas infraestruturas.

Ocupação da Kasbah em Tunes, da Praça Syntagma em Atenas, cerco do Westminster em Londres aquando do movimento estudantil de 2011, cerco do parlamento em Madrid a 25 de Setembro de 2012 ou em Barcelona a 15 de Junho de 2011, motins à volta da Câmara dos Deputados em Roma a 14 de Dezembro de 2010, tentativa a 15 de Outubro de 2011 de invasão da Assembleia da República em Lisboa, incêndio da sede da presidência bósnia em Fevereiro de 2014: os lugares do poder institucional exercem sobre os revolucionários uma atração magnética. Mas quando os insurretos conseguem assaltar os parlamentos, os palácios presidenciais e outras sedes de instituições, como na Ucrânia, na Líbia ou no Wisconsin, descobrem lugares vazios, vazios de poder e decorados sem gosto algum. Não é para impedir o "povo" de "tomar o poder" que este é tão ferozmente protegido de uma invasão, mas para impedir que se perceba que o poder *já não reside nas instituições*. Não há mais do que templos abandonados ali, fortalezas desafetadas, meros cenários – porém verdadeiros *engodos para revolucionários*. O impulso popular de invasão do palco para ver o que se passa nos bastidores tem tendência a ser decepcionante. Mesmo os mais fervorosos adeptos do complot, se a eles tivessem acesso, não descobririam aí nenhum arcano; a verdade é que muito simplesmente o poder já não é essa realidade teatral a que a modernidade nos habituou.

A verdade quanto à localização efetiva do poder não está no entanto nada escondida; somos apenas nós que nos recusamos a vê-la de maneira a não esfriar as nossas certezas tão confortáveis. Quanto a essa verdade basta que atentemos nas notas emitidas pela União Europeia para ficar avisados. Nem os marxistas nem os economistas neoclássicos o puderam admitir alguma vez, mas é um fato arqueologicamente estabelecido: a moeda não é um instrumento econômico, mas uma realidade essencialmente *política*. Nunca se viu moeda que não estivesse apoiada numa ordem política que a pudesse garantir. É também por isso que as divisas dos

diferentes países apresentam tradicionalmente a figura pessoal dos imperadores, dos grandes homens de Estado, dos pais fundadores ou as alegorias em carne e osso da nação. Ora qual é a figura impressa nas notas de euro? Não são figuras humanas, não são insígnias de uma soberania pessoal, mas antes pontes, aquedutos, arcos – arquiteturas impessoais cujo centro é o vazio. Cada europeu anda com um exemplar impresso no bolso da verdade sobre a natureza presente do poder. Ela formula-se desta forma: *o poder reside hoje nas infraestruturas deste mundo*. O poder contemporâneo é de natureza arquitetônica e impessoal, e não representativa e pessoal. O poder tradicional era de natureza representativa: o papa era a representação de Cristo na Terra, o rei de Deus, o presidente do Povo, o secretário-geral do Partido, do Proletariado. Toda esta política pessoal morreu, e é por isso que os poucos políticos que sobrevivem à face do globo divertem mais do que governam. O pessoal político é efetivamente composto por palhaços de maior ou menor talento: daí o sucesso fulminante do miserável Beppe Grillo em Itália ou do sinistro Dieudonné na França. Tudo somado, eles ao menos sabem *divertir*: é de fato a sua profissão. Do mesmo modo, criticar os políticos por "não nos representarem" não faz mais do que alimentar uma nostalgia, além de forçar uma porta já aberta. Os políticos não estão lá para isso, eles estão lá para nos distraírem, uma vez que o poder está noutro lado. E é esta intuição justa que se torna loucura em todos os conspiracionismos contemporâneos. O poder está noutro lado, bem fora das instituições, mas no entanto não está escondido. Ou se o está, é como a *Carta roubada* de Poe. Ninguém o vê porque toda a gente o tem, a toda a hora, à frente dos olhos – na forma de uma linha de alta tensão, de uma autoestrada, de um sinal de rotunda, de um supermercado ou de um programa informático. E se está escondido é como uma rede de esgotos, um cabo submarino, fibra ótica que corre ao longo de uma linha de comboio ou um *data center* no meio da floresta. O poder é a própria organização deste mundo, este mundo preparado, configurado, *designado*. Aí está o segredo, *de que não há segredo nenhum*.

O poder é agora imanente à vida, tal como a vida é agora organizada tecnologicamente e mercantilmente. Ele tem a aparência neutra dos equipamentos ou da página branca do Google. Determina a disposição do espaço, governa os meios e os ambientes, administra as coisas, gere os acessos – governa os homens. O poder contemporâneo tornou-se no herdeiro, por um lado, da velha ciência policial, que consiste em zelar "pelo bem-estar e pela segurança dos cidadãos" e, por outro, da ciência logística dos militares, a "arte de movimentar exércitos" que se transformou na arte que assegura a continuidade das redes de comunicação, na mobilidade estratégica. Com a nossa concepção de linguística da coisa pública, da política, continuamos os debates enquanto as verdadeiras decisões eram executadas à nossa vista. É em estruturas de aço que se escrevem as leis contemporâneas e não com palavras. Toda a indignação dos cidadãos não poderá senão esbarrar a sua face boquiaberta contra o concreto armado deste mundo. O grande mérito da luta contra o TAV em Itália é ter mostrado, com tanta clareza, tudo o que se joga de político num simples estaleiro de obras públicas. É, por simetria, o que nenhum político poderá admitir. Como esse Bersani que um dia respondeu aos No TAV: "No fim de contas, é só uma linha de comboio e não um bombardeiro." "Um estaleiro vale um batalhão", avaliava todavia o marechal Lyautey, que não dispunha de nada semelhante para "pacificar" as colônias. Se por todo o lado no mundo, da Romênia ao Brasil, se multiplicam as lutas contra os grandes projetos de equipamentos é porque essa intuição está ela própria em vias de se impor.

Quem quiser empreender o que quer que seja contra o mundo existente tem que partir daí: a verdadeira estrutura do poder é a organização material, tecnológica, física deste mundo. *O governo já não está no governo*. O "vazio de poder" que durou mais de um ano na Bélgica atesta-o de forma inequívoca: o país pôde prescindir de governo, de representantes eleitos, de parlamento, de debate político, de jogo eleitoral sem que nada do seu funcionamento normal fosse afetado. De igual modo, a Itália caminha desde há anos a esta parte

de "governo técnico" em "governo técnico" e ninguém se comove por esta expressão remontar ao Manifesto-programa do Partido político futurista de 1918, onde incubariam os primeiros fascistas.

O poder é agora a ordem mesma das coisas, e a polícia está encarregada de a defender. Não é fácil pensar um poder que está nas infraestruturas, nos meios que as fazem funcionar, que as controlam e que as erguem. Como contestar uma ordem que não se formula, que se constrói passo a passo e sem palavra. Uma ordem que se incorporou nos próprios objetos da vida cotidiana. Uma ordem cuja constituição política é a sua constituição material. Uma ordem que se revela menos nas palavras do presidente do que no silêncio do seu funcionamento ótimo. No tempo em que o poder se manifestava por editais, leis e regulamentos, ele deixava lugar à crítica. Mas um muro não se critica: destrói-se ou grafita-se. Um governo que *dispõe* a vida através dos seus instrumentos e suas combinações, cujos enunciados tomam a forma de uma rua bordejada de circuitos e envolvida por câmaras, não pede outra coisa, muito frequentemente, que não uma destruição também ela sem palavras. Atacar o cenário da vida cotidiana tornou-se de fato um sacrilégio, algo como violar a sua própria constituição. O recurso indiscriminado à destruição nos motins urbanos fala, de uma vez, da consciência desse estado de coisas e de uma relativa impotência face a ele. A ordem muda e inquestionável que materializa a existência de um airbus não jaz infelizmente em pedaços quando este se despedaça: a teoria das janelas partidas continua de pé depois de se quebrarem todas as montras. Todas as proclamações hipócritas sobre o caráter sagrado do "ambiente", toda a santa cruzada pela sua defesa, apenas puderam ser clarificadas no brilho desta novidade: *o próprio poder tornou-se ambiental*, ele *fundiu-se com o cenário.* É a sua defesa que merece a atenção de todos os apelos oficiais pela "preservação do ambiente" e não a dos peixinhos.

2.Da diferença entre organizar e se organizar.

A vida cotidiana não foi sempre *organizada*. Para tal foi necessário, antes de mais, desmantelar a vida, a começar pela cidade. A vida e a cidade foram decompostas em *funções*, em função das "necessidades sociais". O bairro de escritórios, o bairro fabril, o bairro residencial, os espaços para distensão, o bairro da moda onde nos vamos divertir, a zona onde se come, a zona onde se bule, a zona onde se engata, e o carro ou o autocarro para ligar tudo isto, são o resultado de um trabalho de formatação da vida que é a devastação de todas as formas de vida. Ele foi desenvolvido com método, durante mais de um século, por toda uma casta de *organizadores*, todo um exército cinzento de gestores. A vida e o homem foram dissecados num conjunto de necessidades, e depois organizada a síntese. Pouco importa que esta síntese tenha tomado o nome de "planificação socialista" ou de "mercado". Pouco importa que tal tenha levado ao fracasso das cidades-novas ou ao sucesso dos bairros da moda. O resultado é o mesmo: deserto e anemia existencial. Nada subsiste de uma forma de vida quando esta é decomposta em órgãos. Daí provém, inversamente, a alegria palpável que extravasava das praças ocupadas da Puerta del Sol, de Tahrir, de Gezi ou a atração exercida, apesar das infernais lamas dos campos de Nantes, pela ocupação de terras em Notre-Dames-des-Landes. Daí a alegria que se agarra a qualquer *comuna*. Repentinamente, a vida deixa de estar recortada em pedaços conectados. Dormir, lutar, comer, curar-se, festejar, conspirar, debater, provêm de um mesmo movimento vital. Nada está *organizado*, tudo *se organiza*. A diferença é notável. Um apela à gestão, o outro à atenção – disposições em todos os pontos incompatíveis.

Relatando os levantamentos aymara do início dos anos 2000 na Bolívia, Raul Zibechi, um ativista uruguaio, escrevia: "nestes movimentos, a organização não é desligada da vida cotidiana, é a própria vida cotidiana que toma forma na ação insurrecional." Ele constata que nos bairros de El Alto, em 2003, "um ethos comunal tomou o lugar do antigo ethos sindical". Eis alguém que esclarece no que consiste a luta contra o poder infraestrutural. Quem diz

infraestrutura diz que a vida foi desligada das suas condições. Que *colocaram condições* à vida. Que esta depende de fatores sobre os quais já não tem controle. Que perdeu o pé. As infraestruturas organizam uma vida suspendida, uma vida sacrificável, à mercê de quem as gere. O niilismo metropolitano não é mais do que uma forma vaidosa de não o admitir. Inversamente, fica assim mais claro o que se procura nas experimentações em curso em tantos bairros e vilas de todo o mundo, bem como os seus inevitáveis escolhos. Não um regresso à terra, mas um regresso *sobre a* terra. O que constitui a força estratégica das insurreições, a sua capacidade de destruir a infraestrutura do adversário de forma duradoura é, justamente, o seu nível de auto-organização da vida comum. Que um dos primeiros reflexos de Occupy Wall Street tenha sido ir bloquear a ponte de Brooklyn ou que a Comuna de Oakland tenha procurado paralisar com milhares de pessoas o porto da cidade, aquando da greve geral de 12 de Dezembro de 2011, são fatos que dão conta da ligação intuitiva entre auto-organização e bloqueio. A fragilidade da auto-organização, que mal se esboçava nestas ocupações, não poderia permitir que estas tentativas fossem mais longe. As praças Tahrir e Taksim são pelo contrário nós centrais da circulação viária de Cairo e de Istambul. Bloquear estes fluxos era abrir a situação. A ocupação era imediatamente bloqueio. Daí a sua capacidade para desarticular o reino da normalidade numa metrópole inteira. A um nível totalmente diferente, é difícil não fazer a ligação entre o fato de os zapatistas se proporem atualmente a interligar 29 lutas de defesa contra projetos de minas, de estradas, de centrais elétricas, de barragens, implicando diferentes povos indígenas de todo o México, e que eles próprios tenham passado os últimos dez anos a dotar por todos os meios possíveis a sua autonomia em relação aos poderes federais como econômicos.

3.Do bloqueio.

Um cartaz do movimento de 2006 contra o Contrato Primeiro

Emprego, na França, dizia: "É através dos fluxos que este mundo se mantém. Bloqueemos tudo!" Esta palavra de ordem erguida, na altura, por uma minoria de um movimento também ele minoritário, mesmo se foi "vitorioso", conheceu desde então um sucesso notável. Em 2009, o movimento contra a "pwofitasyon" que paralisou toda a ilha de Guadalupe aplicou-o em grande. Depois vimos a prática do bloqueio, durante o movimento francês contra a alteração do sistema de pensões, no Outono de 2010, tornar-se prática de luta elementar, aplicando-se de forma semelhante a um depósito de combustíveis, a um centro comercial, a uma estação ou a um local de produção. Eis que se revela um certo estado do mundo.

Que o movimento francês contra a reforma do sistema de pensões tenha tido no seu centro o bloqueio de refinarias, não é um fato politicamente negligenciável. As refinarias foram desde o final dos anos 1970 a vanguarda do que então se denominava como "indústrias de processo", as indústrias "de fluxo". Pode-se dizer que o funcionamento da refinaria serviu, desde então, como modelo para a reestruturação da maioria das fábricas. De resto, não se deve falar mais em fábricas, mas de *locais*, locais de produção. A diferença entre a fábrica e o local é que uma fábrica é uma concentração de operários, de saber-fazer, de matérias-primas, de stocks; um local é apenas um nó num mapa de fluxos produtivos. O seu único traço comum é que tanto o que sai de uma como do outro sofreu, em relação ao que lá entrou, uma certa transformação. A refinaria é o local onde primeiramente se derrubou a relação entre trabalho e produção. O operário, ou antes o operador, já nem sequer tem ali as tarefas de manutenção e reparação das máquinas, que são geralmente confiadas a temporários. Deve unicamente manter uma determinada vigilância em torno de um processo de produção plenamente automatizado. É uma luz que se acende e que não devia. É um gluglu anormal numa canalização. É um fumo que se escapa de forma estranha ou que não tem o aspecto que devia. O operário de refinaria é uma espécie de vigilante das máquinas, uma figura inativa da concentração nervosa. E o mesmo se passa agora,

enquanto tendência, num bom número de sectores da indústria no Ocidente. O operário clássico identifica-se gloriosamente com o Produtor: aqui a *relação entre trabalho e produção é muito simplesmente invertida.* Só há trabalho a partir do momento em que a produção para, quando um disfuncionamento a entrava e é necessário remídiar a situação. Os marxistas podem de novo vestir-se: o processo de valorização da mercadoria, desde a extração à bomba, coincide com o processo de circulação, que por sua vez coincide com o processo de produção, e depende, exteriormente, em tempo real, das flutuações finais do mercado. Dizer que o valor da mercadoria cristaliza o tempo de trabalho do operário foi uma operação política tão frutuosa como falaciosa. Numa refinaria, como em qualquer fábrica perfeitamente automatizada, isso transformou-se numa marca de ironia cortante. Deem mais dez anos à China, dez anos de greves e de reivindicações, e será a mesma coisa. Não se toma evidentemente como coisa negligenciável o fato de os operários das refinarias estarem desde há muito tempo entre os mais bem pagos do sector industrial, e que tenha sido nesse sector que primeiramente se experimentou, pelo menos na França, o que por eufemismo se denomina como a "fluidificação das relações sociais", nomeadamente sindicais.

Aquando do movimento contra a reforma das pensões, a maioria dos depósitos de combustíveis de França foram bloqueados não pelos seus poucos operários, mas por professores, estudantes, motoristas, maquinistas, carteiros, desempregados, estudantes do secundário. Não que esses operários não tivessem direito a isso. É apenas que num mundo em que a organização da produção é descentralizada, circulante e largamente automatizada, onde cada máquina não é mais do que um ponto num sistema integrado de máquinas que a subsume, onde esse sistemamundo de máquinas, de máquinas que produzem máquinas, tende a unificar-se ciberneticamente, cada fluxo particular é um momento da reprodução de conjunto da sociedade do capital. Já não há uma "esfera de reprodução", da força de trabalho ou das relações sociais, que seja distinta da "esfera de produção". Aliás, esta última já nem é uma esfera, mas

antes a trama do mundo e de todas as relações. Atacar fisicamente esses fluxos, em qualquer ponto, é assim atacar politicamente o sistema na sua totalidade. Se o sujeito da greve era a classe operária, o do bloqueio é perfeitamente qualquer um. É não importa quem, qualquer um que decide bloquear – e assim tomar partido contra a presente organização do mundo.

É muitas vezes no momento em que atingem o seu máximo grau de sofisticação que as civilizações se afundam. Cada cadeia de produção estende-se até um tal nível de especialização para um número tal de intermediários, que basta que um único desapareça para que o conjunto da cadeia fique paralisado, ou mesmo destruído. As fábricas Honda no Japão registaram há três anos os mais longos períodos de desemprego técnico desde os anos 1960, apenas porque o fornecedor de um chip específico tinha desaparecido no terremoto de Março de 2011 e nenhum outro era suscetível de o produzir.

Nesta mania de tudo bloquear, que doravante acompanhará cada movimento de alguma amplitude, deve ler-se uma clara reviravolta na relação com o tempo. Olhamos para o futuro da mesma forma como o Anjo da História de Walter Benjamin olhava para o passado. "A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés." O tempo que passa é visto tão-somente como uma lenta progressão em direção a um fim provavelmente medonho. Cada década futura é apreendida como mais um passo em direção ao caos climático, do qual toda a gente percebeu perfeitamente que era a verdade contida no insípido "aquecimento climático". Os metais pesados continuarão, a cada dia, a acumular-se na cadeia alimentar, tal como se acumulam os nuclídeos radioativos e tantos outros poluentes invisíveis mas fatais. É também necessário ver cada tentativa de bloquear o sistema global, cada movimento, cada revolta, cada levantamento como uma tentativa vertical de *parar o tempo*, e de o bifurcar numa direção menos fatal.

4.Da pesquisa.

Não é a fraqueza das lutas que explica o desvanecimento de qualquer perspectiva revolucionária: é a ausência de perspetiva revolucionária credível que explica a fraqueza das lutas. Obcecados que somos por uma ideia política de revolução, negligenciamos a sua dimensão técnica. *Uma perspetiva revolucionária já não tem que ver com a reorganização institucional da sociedade, mas com a configuração técnica dos mundos*. Trata-se, enquanto tal, de uma linha traçada no presente, não uma imagem flutuante no futuro. Se queremos reaver uma perspetiva, teremos que reagrupar a constatação difusa de que este mundo não pode mais continuar desejando construir outro melhor. Pois este mundo mantém-se, antes de mais, por via da dependência material que faz de cada um, na sua simples sobrevivência, dependente do bom funcionamento geral da máquina social. Teremos que dispor de um aprofundado conhecimento técnico da organização deste mundo: um conhecimento que permita, simultaneamente, colocar fora de uso as estruturas dominantes e reservar-nos o tempo necessário à organização de uma desconexão material e política do curso geral da catástrofe, desconexão que não seja assombrada pelo espectro da penúria, pela urgência da sobrevivência. Para o dizer de forma clara: enquanto não soubermos como nos livrar das centrais nucleares e enquanto desmantelá-las for um negócio para aqueles que as querem eternas, aspirar à abolição do Estado continuará a fazer sorrir; enquanto a perspetiva de um levantamento significar por certo penúria de cuidados médicos, de alimentos ou de energia, não haverá nenhum movimento de massas decidido. Por outras palavras: temos que retomar um meticuloso trabalho de pesquisa. Temos de ir ao encontro, em todos os sectores, em todos os territórios que habitemos, daqueles que dispõem de conhecimentos técnicos estratégicos. É somente a partir daí que os movimentos ousarão verdadeiramente "bloquear tudo". É somente a partir daí que se libertará a paixão de experimentar uma outra vida, paixão técnica em larga escala, que é como a inversão da situação de

dependência tecnológica de todos. Este processo de acumulação de saber, de estabelecimento de cumplicidades em todos os domínios, é a condição de um regresso sério e massivo da questão revolucionária.

"O movimento revolucionário não foi vencido pelo capitalismo, mas pela democracia", dizia Mario Tronti. Ele foi ainda vencido por não ter conseguido apropriar-se do essencial da potência operária. O que faz o operário não é a sua exploração por um patrão, o que ele partilha com qualquer outro assalariado. Aquilo que positivamente faz o operário é o seu domínio técnico, incorporado, de um modo de produção particular. Há aí uma inclinação ao mesmo tempo sábia e popular, um conhecimento apaixonado que constituía a riqueza própria do mundo operário antes de o capital, precavendo-se contra o perigo aí contido e não sem antes ter previamente sugado todo esse conhecimento, ter decido fazer dos operários operadores, vigilantes e agentes de manutenção das máquinas. Mas mesmo aí, a potência operária mantém-se: quem sabe fazer funcionar um sistema também o sabe sabotar eficazmente. Ora, ninguém pode dominar individualmente o conjunto de técnicas que permitem ao sistema atual reproduzir-se. Isso, apenas uma força coletiva o pode fazer. Construir uma força revolucionária, nos dias de hoje, é justamente isso: articular todos os mundos e todas as técnicas revolucionariamente necessárias, agregar toda a inteligência técnica numa força histórica e não num sistema de governo.

O fracasso do movimento francês de luta contra a reforma das pensões, do Outono de 2010, ter-nos-á dado uma áspera lição: se a CGT teve mão sobre toda a luta, foi em virtude da nossa insuficiência *nesse plano*. Teria bastado fazer do bloqueio das refinarias, sector onde ela é hegemónica, o centro de gravidade do movimento. E de seguida, ganhar a possibilidade de a qualquer momento apitar o fim da partida, reabrindo as veias das refinarias e afrouxando dessa forma toda a pressão sobre o país. O que então faltou ao movimento foi precisamente um conhecimento mínimo do funcionamento material deste mundo, conhecimento que se encontra disperso nas

mãos dos operários, concentrado na carola de alguns engenheiros e certamente tornado comum, no lado adverso, numa qualquer obscura instância militar. Se tivéssemos sabido parar o aprovisionamento de gás lacrimogéneo da polícia ou se tivéssemos sabido interromper por um dia a propaganda televisiva, se tivéssemos sabido privar as autoridades de eletricidade, podemos ter a certeza de que as coisas não teriam acabado tão desgraçadamente. De resto, temos que considerar que a principal derrota *política* do movimento terá sido deixar ao Estado, na forma de requisições policiais, a prerrogativa estratégica de determinar *quem* teria gasolina e *quem* dela seria privado.

"Se hoje em dia quiser desembaraçar-se de alguém, deverá atacar as suas infraestruturas", escreve com muita justeza um universitário norte-americano. Desde a Segunda Guerra Mundial que a Força Aérea norte-americana não parou de desenvolver a ideia de "guerra infraestrutural", vendo nos equipamentos civis mais banais os melhores alvos para pôr de joelhos os seus adversários. Tal explica, aliás, que as infraestruturas estratégicas deste mundo estejam rodeadas de um crescente sigilo. Para uma força revolucionária, não faz sentido saber como bloquear a infraestrutura do adversário, se não se souber como a pôr a funcionar em seu proveito, caso seja necessário. Saber destruir o sistema tecnológico supõe experimentar e pôr em prática simultaneamente as técnicas que o tornam supérfluo. Regressar à terra é, para começar, não mais viver na ignorância das condições da nossa existência.

Fuck off Google

1. Que não há "revoluções Facebook" mas uma nova ciência de governo, a cibernética. 2. Guerra ao smart*! 3. Miséria da cibernética. 4. Técnicas contra tecnologia.*



Oakland, 20 de Dezembro de 2013.

1. Que não há "revoluções Facebook" mas uma nova ciência de governo, a cibernética.

A genealogia é pouco conhecida e merece portanto sê-lo: o Twitter provém de um programa denominado TXTMob, inventado por ativistas norte-americanos para que se coordenassem por telemóvel, aquando das manifestações contra a convenção nacional do Partido Republicano de 2004. Esta aplicação teria sido utilizada então por umas 5000 pessoas, que partilharam em tempo real informações sobre as ações em curso e os movimentos da polícia. O Twitter, lançado dois anos mais tarde, foi também utilizado para fins similares, por exemplo na Moldávia, tendo as manifestações iranianas de 2009 popularizado a ideia de que ele seria a ferramenta necessária à coordenação dos insurretos, em particular contra as ditaduras. Em 2011, quando os motins atingiram uma Inglaterra que pensávamos definitivamente impassível, os jornalistas efabularam logicamente que os tweets tinham facilitado a propagação dos desacatos a partir do seu epicentro, Tottenham. Provou-se que, por causa das suas comunicações, os amotinados tenham desviado a sua atração para os Blackberry, telefones com segurança pensados para gestores de bancos e de multinacionais e dos quais os serviços secretos ingleses não tinham sequer as chaves de descodificação. Um grupo de *hackers* pirateou até o site da Blackberry para a dissuadir de cooperar com a polícia. Se o Twitter, desta vez, permitiu uma auto-organização foi mais a das hordas de varredores-cidadãos que resolveram limpar e reparar os danos causados pelos confrontos e as pilhagens. Esta iniciativa foi coordenada pela CrisisCommons: uma "rede de voluntários que trabalham juntos para construir e utilizar as ferramentas tecnológicas que ajudam a responder aos desastres e a aumentar a resiliência e a resposta a uma crise." Um pasquim da esquerda francesa comparou na altura esta iniciativa com a organização da Puerta del Sol durante o movimento dito "dos indignados". Pode parecer absurda a amálgama entre uma iniciativa que visa acelerar o regresso à ordem e a organização

da vida numa praça ocupada por milhares de pessoas, apesar das repetidas investidas da polícia. A não ser que não se veja aqui mais do que dois gestos *espontâneos, conectados e cidadãos*. Os "indignados" espanhóis, pelo menos uma parte não negligenciável dentre eles, invocaram, desde o 15M, a sua fé na utopia da cidadania conectada. Para estes, as redes sociais informáticas tinham não apenas acelerado a propagação do movimento de 2011, mas também e sobretudo lançado as bases de um novo tipo de organização política, para a luta e para a sociedade: uma democracia conectada, participativa, transparente. É sempre deplorável, para "revolucionários", partilhar uma ideia destas com Jared Cohen, o conselheiro em antiterrorismo do governo norte-americano que contatou e pressionou a Twitter, durante a "revolução iraniana" de 2009, a manter o seu funcionamento face à censura. Jared Cohen escreveu recentemente com o ex-patrão da Google, Eric Schmidt, um livro político que faz enregelar, *The new digital age*. Lê-se logo aí, na primeira página, esta boa frase para alimentar a confusão quanto às virtudes políticas das novas tecnologias de comunicação: "A Internet é a mais vasta experiência que implica a anarquia na história."

"Em Tripoli, Tottenham ou Wall Street, as pessoas protestaram contra o falhanço das políticas atuais e as magras possibilidades oferecidas pelo sistema eleitoral... Elas perderam a fé no governo e nas outras instituições centralizadas do poder... Não há nenhuma justificação viável para que um sistema democrático limite a participação dos cidadãos ao simples ato de votar. Vivemos num mundo onde pessoas normais contribuem para a Wikipedia; organizam *on line* manifestações no ciberespaço e no mundo físico, como as revoluções egípcia e tunisina ou o movimento dos indignados na Espanha; e esmiúçam as mensagens diplomáticas reveladas pelo Wikileaks. As mesmas tecnologias que nos permitem trabalhar juntos à distância criam a esperança de que nos poderemos governar melhor." Não é uma "indignada" que fala, ou se o é, será necessário precisar que ela acampou durante muito tempo num escritório da Casa Branca: Beth Noveck dirigia a iniciativa pelo "Open

Government" da Administração Obama. Esse programa parte da constatação de que a função governamental consiste, daqui para a frente, na promoção da relação entre cidadãos e na disponibilização de informações retidas no seio da máquina burocrática. O mesmo para o edil de Nova Iorque, "a estrutura hierárquica baseada no fato de que o governo saberá o que é bom para vós caducou. O novo modelo para este século apoia-se na cocriação e na colaboração".

O conceito de *Open Government Data* foi, sem surpresa, elaborado não por políticos mas por informáticos – aliás, por fervorosos defensores do desenvolvimento de software *open source* – que invocavam a ambição dos pais fundadores dos Estados Unidos: que "cada cidadão tome parte na governação". A governação é aqui reduzida a um papel de animadora ou facilitadora, ultimamente ao de "plataforma de coordenação da ação cidadã". O paralelismo com as redes sociais é totalmente assumido. "Como é que a cidade pode ser pensada da mesma forma que o ecossistema de API (interfaces de programação) do Facebook ou do Twitter?", interrogam-se na Câmara de Nova Iorque. "Tal deve permitir-nos produzir uma experiência de governação mais centrada no utilizador, visto que o desafio não é só o consumo mas a coprodução de serviços públicos e de democracia." Mesmo arrumando estes discursos no sector das elucubrações, fruto de cérebros algo esquentados de Silicon Valley, isto confirma que a prática de governo se identifica cada vez menos com a soberania estatal. No tempo das redes, governar significa assegurar a interconexão dos homens, dos objetos e das máquinas, assim como a circulação livre, isto é transparente, isto é controlável, da informação assim produzida. Vejamos uma atividade que se desenrola já, em larga medida, fora dos aparelhos de Estado, ainda que estes tentem por todos os meios conservar o controle. O Facebook é seguramente menos o modelo de uma nova forma de governação do que a sua realidade já em ação. E quando os informáticos se introduzem hoje nos palácios presidenciais e nas administrações das maiores cidades do mundo é menos para aí se instalarem do que para enunciar as novas regras do jogo: a partir

de agora, as administrações estão em concorrência com outros prestadores dos mesmos serviços que, desgraçadamente para elas, têm alguns passos de avanço. Propondo os serviços da sua *cloud* para abrigar das revoluções os serviços do Estado, tal como o cadastro criminal se torna agora acessível como aplicação para smartphone, *The new digital age* assevera: "No futuro, as pessoas não irão apenas salvaguardar os seus dados: elas salvaguardarão o seu governo." E, caso não tivéssemos percebido bem quem é agora o *boss*, conclui: "Os governos podem afundar-se e as guerras podem destruir as infraestruturas físicas, as instituições virtuais sobreviver-lhes-ão." O que se esconde, com a Google, sob a capa de um inocente interface, de um motor de busca de uma rara eficácia, é um projeto explicitamente político. Uma empresa que cartografa o planeta Terra, expedindo equipas para cada uma das ruas de cada uma das suas cidades, não pode ter vistas estritamente comerciais. Jamais se cartografa aquilo que não se imagina tomar. "Don´t be evil!": submeta-se.

É algo perturbador constatar que sob as barracas que cobriam o Zuccotti Park, da mesma forma que nos gabinetes de prospetiva – isto é, um pouco mais alto nos céus de Nova Iorque –, a resposta ao desastre é pensada nos mesmos termos: conexão, rede, auto-organização. É o sinal de que ao mesmo tempo que se punham em prática as novas tecnologias de comunicação, que agora tecem não apenas a sua teia sobre a Terra mas a própria textura do mundo em que vivemos, uma certa forma de pensar e de governar estava em vias de vencer. Ora, as bases desta nova ciência de governo foram lançadas por esses mesmos, engenheiros e cientistas, que inventavam os meios técnicos da sua aplicação. A história é a seguinte: o matemático Nobert Wiener, quando estava a acabar de trabalhar para o exército norte-americano, nos anos 1940, pôs-se a lançar simultaneamente uma nova ciência, uma nova definição do homem, da sua relação com o mundo, da sua relação consigo próprio. Claude Shannon, engenheiro na Bell e no MIT, cujos trabalhos sobre amostragem ou sobre medição da informação

serviram para o desenvolvimento das telecomunicações, tomou parte desse trabalho. Da mesma forma que o surpreendente Gregory Bateson, antropólogo em Harvard, empregue pelos serviços secretos norte-americanos no Sudeste Asiático durante a II Guerra Mundial, amante refinado de LSD e fundador da escola de Palo Alto. Ou ainda o truculento John von Neumann, o redactor do *First draft of a Report on the EDVAC*, considerado como o texto fundador da ciência informática, o inventor da teoria dos jogos, contributo determinante para a economia neoliberal, partidário de um ataque nuclear preventivo contra a URSS e que, após ter determinado o ponto ótimo onde largar a Bomba sobre o Japão, não deixou mais de prestar diversos serviços ao exército norte-americano e à então jovem CIA. Estes mesmos, portanto, que contribuíram de forma nada negligenciável para o desenvolvimento dos novos meios de comunicação e de tratamento da informação após a II Guerra Mundial, lançando assim as bases dessa "ciência" que Wiener chamaria de "cibernética". Um termo que Ampère tinha tido a boa ideia de definir, um século antes, como a "ciência do governo". Assim, temos portanto uma arte de governar cujo gesto fundador é quase esquecido, mas cujos conceitos fizeram o seu caminho subterrâneo, disseminando-se ao mesmo tempo que os cabos que se instalavam, um após o outro, por toda a superfície do globo, irrigando tanto a informática como a biologia, a inteligência artificial, a gestão ou as ciências cognitivas.

Nós não vivemos, após 2008, uma brusca e inesperada "crise econômica", nós assistimos apenas à lenta falência da economia política *enquanto arte de governar*. A economia nunca foi nem uma realidade nem uma ciência. Ela nasceu, no século XVII, imediatamente como arte de governar as populações. Era preciso evitar a penúria para evitar o motim, daí a importância da questão do cereal, e produzir riqueza para aumentar o poder do soberano. "A via mais segura para qualquer governo é apoiar-se sobre os interesses dos homens", dizia Hamilton. Governar queria dizer, uma vez elucidadas as leis "naturais" da economia, deixar correr o seu

mecanismo harmonioso, mover os homens manobrando os seus interesses. Harmonia, previsibilidades dos comportamentos, futuro radioso, suposta racionalidade dos atores. Tudo isto implicava uma certa confiança, poder "dar crédito". Mas são justamente esses fundamentos da velha prática governamental que a gestão pela crise permanente vem pulverizar. Nós não vivemos uma monumental "crise de confiança" mas o *fim* da confiança, tornada supérflua para a governação. Onde o controle e a transparência reinam, onde o comportamento dos sujeitos é antecipado em tempo real pelo tratamento algorítmico da massa de informações disponíveis sobre eles, não há mais necessidade de neles confiar nem de que eles tenham confiança: basta que eles sejam suficientemente vigiados. Como dizia Lenine, "a confiança é boa; o controle é melhor".

A crise de confiança do Ocidente em si próprio, no seu saber, na sua linguagem, na sua razão, no seu liberalismo, no seu sujeito e no mundo, remonta de fato ao final do século XIX: ela rebenta em todos os domínios com e em torno da I Guerra Mundial. A cibernética desenvolveu-se nesta ferida aberta da modernidade; ela impôs-se como remédio à crise existencial, e portanto governamental, do Ocidente. "Nós somos", considerava Wiener, "náufragos num planeta condenado à morte. (...) Num naufrágio, as regras e os valores humanos não desaparecem necessariamente e nós temos de tirar o melhor partido possível. Nós seremos engolidos, mas convém que tal seja de uma forma que possamos desde já considerar como digna da nossa grandeza". A governação cibernética é por natureza apocalíptica. A sua finalidade é impedir localmente o movimento espontaneamente entrópico, caótico, do mundo e assegurar "ilhéus de ordem", de estabilidade, e – quem sabe? – a perpétua autorregulação dos sistemas, por via da circulação desenfreada, transparente e controlável da informação. "A comunicação é o cimento da sociedade e aqueles cujo trabalho consiste em manter desimpedidas as vias de comunicação são os mesmos de quem depende sobretudo a perpetuação ou a queda da nossa civilização", pensava saber Wiener. Como em todo o período de transição, a

passagem da antiga governamentalidade econômica à cibernética abre uma fase de instabilidade, uma claraboia histórica onde é a governamentalidade *enquanto tal* que pode ser colocada em xeque.

2. *Guerra ao* smart*!*

Nos anos 1980, Terry Winograd, o mentor de Larry Page, um dos fundadores da Google, e Fernando Flores, antigo ministro da Economia de Salvador Allende, escreviam em relação à conceção informática que esta é "de ordem ontológica. Ela constitui uma intervenção sobre o fundo da nossa herança cultural e empurra-nos para fora dos hábitos arraigados da nossa vida, afetando profundamente as nossas maneiras de ser. (...) Ela é necessariamente reflexiva e política." Pode-se dizer o mesmo da cibernética. Oficialmente, ainda somos governados pelo velho paradigma ocidental dualista onde há o sujeito e o mundo, o indivíduo e a sociedade, os homens e as máquinas, o espírito e o corpo, o vivo e o inerte; são distinções que o senso comum ainda tem como válidas. Na realidade, o capitalismo cibernetizado pratica uma ontologia, e portanto uma antropologia, cujas inovações reserva aos seus quadros. O sujeito ocidental racional, consciente dos seus interesses, que aspira ao domínio do mundo e que por isso é governável, dá lugar à conceção cibernética de um ser sem interioridade, de um *selfless self*, de um Eu sem Eu, emergente, climático, constituído pela sua exterioridade, pelas suas relações. Um ser que, armado com o seu Apple Watch, acaba por se apreender integralmente a partir de fora, a partir das estatísticas que cada um dos seus comportamentos engendra. Um *Quantified Self* que gostaria muito de controlar, medir e desesperadamente otimizar cada um dos seus gestos, cada um dos seus afetos. Para a cibernética mais avançada, já não há o homem e o seu meio ambiente, mas antes um ser-sistema, ele próprio inscrito num conjunto de sistemas complexos de informações, lugares de processos de auto-organização; um ser que percebemos melhor a partir da via média do budismo indiano do que de Descartes. "Para

o homem, estar vivo equivale fazer parte de um amplo sistema mundial de comunicação", avançava Wiener em 1948.

Tal como a economia política produziu um *homo economicus* gerenciável no quadro dos Estados industriais, a cibernética produz a sua própria humanidade. Uma humanidade transparente, esvaziada pelos próprios fluxos que a atravessam, eletrizada pela informação, ligada ao mundo por uma quantidade sempre crescente de dispositivos. Uma humanidade inseparável do seu ambiente tecnológico, porque por ele constituída e aí conduzida. Tal é agora o objeto da governação, já não o homem nem os seus interesses, mas o seu "ambiente social". Um ambiente cujo modelo é a cidade inteligente. Inteligente porque produz, graças aos seus sensores, a informação cujo tratamento permite a sua autogestão em tempo real. E inteligente porque produz e é produzida por habitantes inteligentes. A economia política reinava sobre os homens deixando-os livres de prosseguir os seus interesses, a cibernética controla-os, deixando-os livres para comunicar. "Devemos reinventar os sistemas sociais num quadro controlado", resumia recentemente um professor qualquer do MIT.

A visão mais petrificante e mais realista da metrópole do futuro não está nas brochuras que a IBM distribui aos municípios para lhes vender sistemas de controle dos fluxos de água, de eletricidade ou do tráfego viário. É antes essa que se desenvolveu *a priori* "contra" a visão orwelliana da cidade: «*smart cities*» coproduzidas pelos seus habitantes (ou, pelo menos, pelos mais conectados de entre eles). Um outro professor do MIT em viagem pela Catalunha congratula-se por ver a sua capital tornar-se pouco a pouco uma "*fab city*": "Sentado aqui em pleno centro de Barcelona vejo que se inventa uma nova cidade na qual todo o mundo poderá aceder às ferramentas para que ela se torne completamente autónoma." Os cidadãos já não são mais subalternos mas sim *smart people*; "recetores e geradores de ideias, de serviços e de soluções", como diz um deles. Nesta visão, a metrópole não se torna *smart* pela decisão e ação de um governo

central, ela surge, tal como uma “ordem espontânea”, quando os seus habitantes “encontram novos meios de fabricar, ligar e dar sentido aos seus próprios dados”.

Detrás da promessa futurista de um mundo de homens e de objetos integralmente conectados – quando carros, frigoríficos, relógios, aspiradores e vibradores estiverem diretamente ligados entre si e à Internet –, há o que já aqui está: o fato de que o mais polivalente dos sensores esteja já em funcionamento – eu-próprio. “Eu” partilho a minha geo-localização, o meu estado de humor, as minhas ideias, o relato do que vi hoje de incrível ou de incrivelmente banal. Eu corri; imediatamente partilhei o meu percurso, o meu tempo, as minhas performances, e a sua autoavaliação. Permanentemente *posto* as fotos das minhas férias, das minhas noitadas, dos meus motins, dos meus colegas, daquilo que vou comer como daquilo que vou foder. Parece que não estou a fazer nada e no entanto produzo, em permanência, dados. Quer trabalhe ou não, a minha vida cotidiana, enquanto *stock* de informações, continua integralmente valorizável. Eu melhoro em contínuo o algoritmo.

“Graças às redes difusas de sensores, teremos sobre nós próprios o ponto de vista omnisciente de Deus. Pela primeira vez, podemos cartografar com precisão o comportamento de massas das pessoas, até na sua vida cotidiana”, entusiasma-se um tal professor do MIT. Os grandes reservatórios refrigerados de dados constituem a despensa do governo atual. Ao perscrutar as bases de dados produzidas e continuadamente atualizadas pela vida cotidiana dos humanos conectados, ele procura as correlações que permitam estabelecer não leis universais, nem mesmo os “porquês”, mas os “quandos” e os “quês”, previsões pontuais e situadas, oráculos. Gerir o imprevisível, governar o ingovernável e já não tentar aboli-lo, essa é a ambição declarada da cibernética. A gestão do governo cibernético não é somente, como no tempo da economia política, prever para orientar a ação, mas agir diretamente sobre o virtual, estruturar os possíveis. A polícia de Los Angeles dotou-se há alguns

anos de um novo programa informático chamado "Prepol". Ele calcula, a partir de uma multidão de estatísticas sobre o crime, as probabilidades que este ou aquele delito seja cometido, bairro a bairro, rua a rua. É o próprio programa informático que, a partir dessas probabilidades atualizadas em tempo real, comanda as patrulhas de polícia na cidade. Um guru cibernético escrevia, no jornal *Le Monde* em 1948: "Poderemos sonhar com um tempo em que a máquina de governar virá suprir – para o bem ou para o mal, quem o saberá? – a insuficiência patente nos dias de hoje das lideranças e dos aparelhos habituais da política." Cada época sonha a seguinte, pronta a que o sonho de uma se torne no pesadelo cotidiano da outra.

O objeto da grande coleta de informações pessoais não é um seguimento individualizado do conjunto da população. A insinuação na intimidade de cada um e de todos serve menos para produzir fichas individuais do que grandes bases estatísticas que ganham sentido pela quantidade. É mais econômico correlacionar as características comuns dos indivíduos numa multidão de "perfis", e os devires prováveis que daí decorrem. Não interessa o indivíduo presente e inteiro, mas apenas aquilo que permite determinar as suas linhas de fuga potenciais. O interesse em aplicar vigilância sobre perfis, "acontecimentos" e virtualidades é que as entidades estatísticas não se revoltam; e que os indivíduos podem sempre pretender não ser vigiados, pelo menos enquanto pessoas. Enquanto a governamentalidade cibernética opera já a partir de uma lógica completamente nova, os seus sujeitos atuais continuam a pensar-se de acordo com o antigo paradigma. Cremos que os nossos dados "pessoais" nos pertencem, como o nosso carro ou os nossos sapatos, e que não fazemos mais do que exercer a nossa "liberdade individual" ao permitir que a Google, o Facebook, a Apple, a Amazon ou a polícia tenham acesso a eles, sem vermos que isso tem efeitos imediatos sobre aqueles que a tal se recusam, e que doravante serão tratados como suspeitos, potenciais desviantes. "Sem dúvida que", prevêem os autores de *The New Digital Age*, "no futuro ainda haverá pessoas a

resistir à adoção e uso de tecnologias, pessoas que recusam ter um perfil virtual, um *smartphone* ou o menor contato com sistemas de dados *online*. Por seu lado, um governo pode suspeitar que pessoas que desertem completamente disso tudo tenham algo a esconder e de que são assim mais suscetíveis de infringir a lei. Como medida antiterrorista, o governo constituirá então um arquivo de «pessoas escondidas». Se o leitor não tem nenhum perfil conhecido em nenhuma rede social ou não tem um contrato de celular, e se é particularmente difícil encontrar referências sobre si na Internet, o leitor poderá muito bem ser candidato a arquivo desses. Poderá também ver-se alvo de um conjunto de medidas especiais que incluam revistas rigorosas nos aeroportos e mesmo proibição de viajar."

3. Miséria da cibernética.

Os serviços de segurança acabam assim por considerar mais *credível* um perfil do Facebook do que o indivíduo supostamente escondido por trás. Isso mostra suficientemente a porosidade entre aquilo a que ainda chamamos o virtual e o real. A aceleração da transformação do mundo real em dados torna, efetivamente, cada vez menos pertinente pensar como separados o mundo conectado e o mundo físico, o ciberespaço e a realidade. "Vejam o Android, o Gmail, o Google Maps, o Google Search. É isso que nós fazemos. Nós fabricamos produtos sem os quais é impossível viver", declara-se em Mountain View. Desde há alguns anos, a onipresença de objetos conectados na vida cotidiana dos humanos desencadeia, no entanto, da parte dos últimos, alguns reflexos de sobrevivência. Alguns barmans decidiram banir os Google Glass dos seus estabelecimentos – que dessa forma se tornam aliás realmente na moda. Florescem iniciativas que incitam a desconexão pontual (um dia por semana, um fim-de-semana, um mês) como forma de medir a sua dependência dos objetos tecnológicos e reviver uma "autêntica" experiência do real. A tentativa revela-se evidentemente

vã. O simpático fim-de-semana à beira-mar com a família e sem *smartphone* é vivido antes de mais *enquanto experiência de desconexão*; tal significa que ela é imediatamente projetada no momento da reconexão, e da sua partilha na rede.

A seu termo, no entanto, a relação abstrata do homem ocidental ao objetivar-se em todo um conjunto de dispositivos, em todo um universo de reproduções virtuais, reabriu paradoxalmente o caminho em direção à presença. Como nos desligamos de tudo, acabaremos por nos desligar do nosso próprio desligamento. A intoxicação tecnológica devolver-nos-á no fim de contas a capacidade de nos comovermos com a existência nua, sem pixel, de uma madressilva. Terá sido necessário que toda a espécie de telas se interpusessem entre nós e o mundo para nos restituir o incomparável brilho do mundo sensível, o maravilhamento face ao que está aqui. Terá sido necessário que centenas de "amigos" que não interessam para nada nos curtissem no Facebook, para melhor nos ridicularizarem mais tarde, para reencontrarmos o antigo gosto da amizade.

À falta de se conseguir fazer computadores capazes de igualar o homem, tentou-se empobrecer a experiência humana ao ponto de se poder confundir a vida com a sua modelização digital. É possível imaginar o deserto humano que foi necessário criar para tornar desejável a existência nas redes sociais? De igual modo, foi necessário que o viajante cedesse lugar ao turista para se poder imaginar que este aceitaria pagar para percorrer o mundo via holograma a partir da sua sala de estar. Mas a menor experiência real fará explodir a miséria deste escamoteio. É a sua própria miséria que, por fim, abaterá a cibernética. Para uma geração super-individualizada cuja sociabilidade primária tinha sido a das *redes sociais*, a greve estudantil do Quebec em 2012 foi antes de mais nada a revelação fulminante da potência insurrecional do simples fato de se estar junto e de se pôr em marcha. Encontraram-se como nunca, até que essas amizades insurgentes vieram chocar com os cordões policiais. As ratoeiras nada podiam contra isto: pelo contrário, tornaram-se

até uma outra forma de experimentar conjuntamente. "O fim do Eu será a gênese da presença", augurava Giorgio Cesarano no seu *Manual de Sobrevivência*.

A virtude dos *hackers* foi terem partido da materialidade do universo considerado virtual. Como disse um membro dos Telecomix, um grupo de *hackers* que se destaca ajudando os sírios a contornar o controle estatal das comunicações via Internet, se o *hacker* está avançado em relação ao seu tempo é porque "ele não considerou essa nova ferramenta (Internet) como um mundo virtual à parte, mas antes como uma extensão da realidade física". O que é agora mais flagrante, quando o movimento *hacker* se projeta para fora dos telas ao abrir hackerspaces, onde se pode esmiuçar, construir, fazer funcionar tanto programas informáticos como objetos. A extensão e a colocação em rede do *Do it yourself* desencadearam o seu lote de pretensões: trata-se de pôr as coisas a funcionar, a rua, a cidade, a sociedade e mesmo a vida. Certos progressistas doentios apressaram-se a ver aí as premissas de uma nova economia, ou mesmo de uma nova civilização, desta vez baseada na "partilha". E, claro, a "criação", já valorizada na presente economia capitalista para lá do antigo jugo industrial. Os gestores são incitados a facilitar a libertação de iniciativas, promover projetos inovadores, a criatividade, o gênio e sem dúvida o desvio – "a empresa do futuro deve proteger o desviante, visto que é ele que inova e que é capaz de criar racionalidade no desconhecido", dizem. Nos dias de hoje, o valor não é procurado nas novas funcionalidades de uma mercadoria, nem mesmo na sua desejabilidade ou sentido, mas na experiência que oferece ao consumidor. Então porque não lhe oferecer, a esse consumidor, a experiência última de passar para o outro lado do processo de criação? Nesta perspectiva, os *hackerspaces* ou os *fablabs* transformam-se nos espaços onde se podem realizar os "projetos" dos "consumidores-inovadores", fazendo emergir "novos locais de mercado". Em São Francisco, a empresa Techshop pretende desenvolver um novo gênero de clubes de fitness onde, em troca de uma anuidade, as pessoas "se encontram todas as semanas para

realizar pequenas atividades, criar e desenvolver os seus projetos".

O fato de o Exército norte-americano financiar lugares similares no quadro do programa *Cyber Fast Track* da DARPA (*Defense Advance Research Project Agency*) não condena os *hackerspaces* enquanto tal. Como a sua captura no seio do movimento "Maker" também não condena esses espaços, onde se pode conjuntamente construir, reparar ou desviar objetos industriais das suas utilizações iniciais, a integrar a enésima reestruturação do processo de produção capitalista. Os kits de construção de aldeias, como os da *Open Source Ecology*, com as suas cinquenta máquinas moduláveis – trator, fresadora, betoneira, etc. – e módulos de habitação de autoconstrução, também poderiam ter um outro destino que não o de servir para fundar uma "pequena civilização com todo o conforto moderno" ou para criar "economias integrais", um "sistema financeiro" ou uma "nova governança", como ambiciona o seu atual guru. A agricultura urbana, que se instala por cima dos tetos dos edifícios ou nos vazios industriais – seguindo o exemplo das 1300 hortas comunitárias de Detroit – poderia ter outras ambições que não de participar na retomada econômica ou na "resiliência das zonas devastadas". Os ataques, como os promovidos pelos Anonymous/Lulzsec contra a polícia, as sociedades bancárias, as multinacionais de serviços secretos ou das telecomunicações, poderiam muito bem extravasar o ciberespaço. Como diz um *hacker* ucraniano: "Quando tens que zelar pela tua vida paras muito rapidamente de imprimir cenas em 3D. Temos que arranjar outro plano."

4. Técnicas contra tecnologia.

Aqui surge a famosa "questão da técnica", zona de cegueira no movimento revolucionário de hoje. Uma mente cujo nome podemos esquecer descrevia desta forma a tragédia francesa: "um país globalmente tecnófobo dominado por uma elite globalmente tecnófila"; se a constatação não vale forçosamente para todo o país, vale em qualquer caso para os meios radicais. O grosso dos marxistas

e pós-marxistas juntam à sua propensão atávica para a hegemonia um certo vínculo à-técnica-que-liberta-o-homem, enquanto uma boa parte dos anarquistas e pós-anarquistas se acomodam sem dificuldade numa confortável posição de minoria, ou mesmo de minoria oprimida, acantonando-se geralmente em posições hostis à "técnica". Cada tendência dispõe até da sua caricatura: aos partidários negristas do ciborgue, da revolução eletrônica pela multidão conectada, respondem os anti-industriais que fizeram da crítica do progresso e do "desastre da civilização tecnicista" um gênero literário bem rentável, feitas as contas, e uma ideologia de nicho onde nos mantemos quentes e aconchegados, à falta de entrever uma qualquer possibilidade revolucionária. Tecnofilia e tecnofobia formam um par diabólico unido por essa mentira central: que uma coisa como *a* técnica existiria. Poder-se-ia, ao que parece, fazer a divisão, na existência humana, entre o que é técnica e o que não o é. Mas não: basta ver em que estado inacabado nasce a cria humana e o tempo que leva para conseguir mover-se no mundo ou para falar, para nos darmos conta de que a sua relação com o mundo não é de modo algum dada, mas antes o resultado de uma enorme elaboração. A relação do homem com o mundo, visto que não releva de uma adequação natural, é essencialmente artificial, *técnica*, para falar grego. Cada mundo humano é uma determinada configuração de técnicas, de técnicas culinárias, arquiteturais, espirituais, informáticas, agrícolas, eróticas, guerreiras, etc. E é bem por isso que não há essência humana genérica: porque só há técnicas particulares e cada técnica configura um mundo, materializando-se assim uma certa relação com este, uma determinada *forma de vida*. Não se "constrói" portanto uma forma de vida; não se faz mais do que incorporar técnicas, pelo exemplo, pelo exercício ou pela aprendizagem. É também por isso que o nosso mundo familiar raramente nos surge como "técnica": porque o conjunto dos artifícios que o articulam já faz parte de nós; são sobretudo aqueles que não conhecemos que nos parecem de uma estranha artificialidade. Também o caráter técnico do nosso mundo vivido só nos salta aos

olhos em duas circunstâncias: na invenção e no "apagão". É apenas quando assistimos a uma descoberta ou quando um elemento familiar acaba por faltar, partir-se ou não funcionar, que a ilusão de viver num mundo natural cede face à evidência contrária.

Não podemos reduzir as técnicas a um conjunto de instrumentos equivalentes que o Homem, esse ser genérico, se serviria de forma indiferenciada. Cada utensílio configura e incorpora uma determinada relação com o mundo e afeta aquele que o emprega. Os mundos assim forjados não são equivalentes, não mais do que os homens que os povoam. E não sendo equivalentes, também não são hierarquizáveis. Não há nada que permita estabelecer uns como mais "avançados" do que outros. Eles são simplesmente distintos, tendo cada um o seu devir próprio e a sua própria história. Para hierarquizar os mundos é necessário introduzir neles um critério, um critério implícito que permita classificar as diferentes técnicas. Tal critério, no caso do progresso, é simplesmente a produtividade quantificável de técnicas, tomada independentemente de tudo o que eticamente carrega cada técnica, independentemente do que ela engendra como mundo sensível. É por isso que só há progresso quando capitalista, e é por isso que o capitalismo é a destruição continuada dos mundos. Da mesma forma, não é porque as técnicas produzem mundos e formas de vida, que a essência do homem é a produção, como pensava Marx. É isto o que escapa simultaneamente a tecnófilos e a tecnófobos: a natureza ética de cada técnica.

Há que acrescentar o seguinte: o pesadelo desta época não está no fato de ela ser "a era da técnica", mas sim *a era da tecnologia*. A tecnologia não é o remate final das técnicas, trata-se, pelo contrário, da expropriação aos humanos das suas diferentes técnicas constitutivas. A tecnologia é a *sistematização* das técnicas mais *eficazes* e a consequente aplanação dos mundos e das relações com o mundo que cada uma delas movimenta. A tecnologia é um *discurso sobre as técnicas que não cessa de se realizar*. Da mesma forma que a ideologia da festa é a morte da festa real, que a ideologia

do encontro é a própria impossibilidade do encontro, a tecnologia é a neutralização de todas as outras técnicas particulares. Neste sentido, o capitalismo é essencialmente tecnológico: é a organização rentável, num sistema, das técnicas mais produtivas. A sua figura cardinal não é o economista, mas sim o engenheiro. O engenheiro é o especialista e portanto o chefe dos expropriadores das técnicas, aquele que não se deixa afetar por nenhuma delas e propaga por todo o lado a sua própria carência de mundo. É uma figura triste e servil. A solidariedade entre capitalismo e socialismo tece-se aí: no culto do engenheiro. Foram engenheiros que elaboraram a maior parte dos modelos da economia neoclássica, assim como os programas informáticos de *trading* contemporâneos. Recordemos que o título de glória de Brejnev foi ter sido engenheiro da indústria metalúrgica na Ucrânia.

A figura do *hacker* opõe-se, ponto por ponto, à figura do engenheiro, quaisquer que sejam as tentativas artísticas, policiais ou empresariais de a neutralizar. Onde o engenheiro captura tudo o que funciona para que tudo funcione melhor, para o colocar ao serviço do sistema, o *hacker* pergunta-se "como é que isto funciona?" para encontrar as falhas, mas também para inventar outras utilizações, para experimentar. Experimentar significa então: viver o que implica *eticamente* esta ou aquela técnica. O *hacker* vem arrancar as técnicas ao sistema tecnológico, libertando-as. Se somos escravos da tecnologia é justamente porque há todo um conjunto de artefatos da nossa existência cotidiana que temos como especificamente "técnicos" e que consideramos sempre como meras caixas-negras das quais seremos inocentes utilizadores. A utilização de computadores para atacar a CIA comprova suficientemente como a cibernética é tão pouco a ciência dos computadores, do mesmo modo que a astronomia não é a ciência dos telescópios. Compreender como funciona qualquer um dos aparelhos que nos rodeiam comporta um aumento de poder imediato, dando-nos controle sobre aquilo que a partir daí já não nos surge mais como um ambiente mas como um mundo disposto de uma certa maneira e sobre o qual podemos

intervir. Este é o ponto de vista *hacker* sobre o mundo.

Nestes últimos anos, o meio *hacker* percorreu um caminho político considerável, conseguindo identificar mais claramente amigos e inimigos. O seu devir-revolucionário confronta-se no entanto com vários obstáculos importantes. Em 1986, "Doctor Crash" escrevia: "Quer saibas ou não, se és um hacker, és um revolucionário. Não te preocupes, estás do lado certo." Não é seguro que uma tal inocência seja ainda permitida. Há no meio *hacker* uma ilusão originária, segundo a qual se poderia opor a "liberdade de informação", a "liberdade da Internet" ou a "liberdade do indivíduo" aos que as pretendem controlar. É um grave equívoco. *A liberdade e a vigilância provêm do mesmo paradigma de governo.* A extensão infinita dos processos de controle é, historicamente, o corolário de uma forma de poder que se realiza *através* da liberdade dos indivíduos. O governo liberal não é aquele que se exerce diretamente sobre o corpo dos seus sujeitos ou que espera deles uma obediência filial. É um poder totalmente em contração, que prefere ordenar o espaço e reinar sobre interesses, mais do que sobre corpos. Um poder que vela, vigia e age de forma mínima, intervindo apenas onde o *quadro* é ameaçado, sobre aquilo que *vai demasiado* longe. Só se governam sujeitos livre, e tomados em massa. A liberdade individual não é algo que possamos acenar contra o governo, visto que ela constitui, precisamente, o mecanismo sobre o qual ele se apoia, aquele que ele regula o mais delicadamente possível a fim de obter, na agregação de todas essas liberdades, o efeito de massa esperado. *Ordo ab chao*. O governo é esta ordem à qual obedecemos "como comemos quando temos fome, como nos cobrimos quando temos frio", esta servidão que eu coproduzo no próprio momento em que procuro a minha felicidade, em que exerço a minha "liberdade de expressão". "A liberdade do mercado necessita de uma política ativa e extremamente vigilante", precisava um dos fundadores do neoliberalismo. *Para o indivíduo, não há liberdade a não ser vigiada*. É o que os libertarianos, no seu infantilismo, jamais compreenderão, e é esta incompreensão que gera atração pela palermice libertariana em determinados

hackers. De um ser autenticamente livre, nem sequer se diz que é livre. Ele simplesmente é, existe, move-se conforme o seu ser. Só se diz de um animal que ele está *em liberdade* quando cresce num meio já completamente controlado, esquadrinhado, civilizado: no parque das regras humanas onde se dá o safari. "Friend" e "free" em inglês, "Freund" e "frei" em alemão, provêm da mesma raiz indo-europeia que remete para a ideia de um potência comum que cresce. Ser livre e estar ligado, são uma e a mesma coisa. Eu sou livre *porque estou ligado*, porque faço parte de uma realidade mais vasta do que eu. Na Roma Antiga, os filhos dos cidadãos eram os *liberi*: através deles, era Roma que crescia. O que quer dizer que a liberdade individual do "eu faço o que eu quero" é uma piadinha, e uma vigarice. Se querem verdadeiramente combater o governo, os *hackers* devem renunciar a esse fetiche. A causa da liberdade individual é o que os impede ainda de constituir grupos suficientemente fortes para desencadear, a partir daí, uma série de ataques, uma verdadeira estratégia; e é também o que gera a sua inaptidão para se ligarem a outra coisa que não a eles próprios, a sua incapacidade para se tornarem uma força histórica. Um membro do Telecomix previne os seus camaradas nestes termos: "O que é certo é que o território onde vocês vivem é defendido por pessoas que fariam bem em encontrar. Porque elas mudam o mundo e não vão esperar por vocês."

Um outro desafio, para o movimento *hacker*, como o demonstra cada novo encontro do *Chaos Computer Club*, trata-se de conseguir traçar uma linha de frente no seu próprio seio entre aqueles que trabalham por um melhor governo, quando não para *o* governo, e aqueles que trabalham para a sua destituição. Chegou o tempo de *tomar partido*. É essa questão primordial que ilude Julian Assange quando diz: "Nós, os trabalhadores da alta tecnologia, somos uma classe e já é tempo que nos reconheçamos enquanto tal." Recentemente, a França fez crescer a perversão ao ponto de abrir uma universidade para formar "*hackers* éticos", supervisionada pela DCRI, a fim de formar pessoas para lutarem contra os verdadeiros *hackers* - aqueles que não renunciaram à ética hacker.

Estes dois problemas conjugam-se num caso que nos impressionou particularmente: o dos *hackers* de Anonymous/LulzSec que quando apanhados, após tantos ataques em que fomos tantos a aplaudir, se encontram, como Jeremy Hammond, praticamente sós face à repressão. No dia de Natal de 2011, o LulzSec *desfigurou* o site da Stratfor, uma multinacional de "segurança privada". Na página inicial desfilava o texto d'*A Insurreição que vem* em inglês e 700.000 Dólares saíram das contas de clientes da Stratfor em direção a um conjunto de associações de caridade – presente de Natal. E nós não pudemos fazer nada, nem antes nem depois, para evitar a sua prisão. Claro, é mais seguro operar sozinho ou em pequeno grupo – o que manifestamente não põe a salvo de infiltrados – quando se atacam alvos como este, mas é catastrófico que ataques de tal modo políticos, relevantes dessa forma para ação mundial do nosso partido, possam ser reconduzidos pela polícia a um qualquer crime privado, passível de décadas de prisão ou utilizado como meio de pressão para transformar em agentes governamentais este ou aquele "pirata da Internet".

Desapareçamos

1. Uma estranha derrota. 2. Pacifistas e radicais – um casal infernal. 3. O governo como contrainsurreição. 4. Assimetria ontológica



Istambul, Junho de 2013

1. Uma estranha derrota.

Quem quer que tenha vivido os dias de Dezembro de 2008 em Atenas sabe o que significa, numa metrópole ocidental, a palavra "insurreição". Os bancos estavam em cacos, as esquadras cercadas, a cidade entregue aos assaltantes. Nas lojas de artigos de luxo desistiu-se de reparar as janelas: seria preciso fazê-lo a cada manhã. Nada do que encarnava o reino policial da normalidade saiu incólume desta onda de fogo e de pedras, cujos portadores estavam por todo o lado e os representantes em lado algum – até a árvore de Natal da Praça Syntagma foi incendiada. A certa altura, as forças da ordem retiraram-se: já não tinham granadas lacrimogéneas. É impossível dizer quem é que então tomou a rua. Diz-se que foi a "geração 600 euros", os "alunos do secundário", os "anarquistas", a "escumalha" proveniente da imigração albanesa, diz-se tudo e mais alguma coisa. Como sempre, a imprensa incriminava os "koukoulophoroi", os "encapuçados". Na verdade, os anarquistas tinham sido ultrapassados por esta onda de raiva sem rosto. O monopólio da ação selvagem e mascarada, da pichagem inspirada e até do cocktail molotov tinha-lhes sido roubado sem cerimónia. A sublevação generalizada na qual já não ousavam sonhar estava ali, mas ela não se parecia nada com a ideia que tinham construído. Tinha nascido uma entidade desconhecida, uma *egrégora,* que só acalmaria quando fosse reduzido a cinzas tudo o que tinha de o ser. O tempo ardia, fraturava-se o presente como pagamento de todo o futuro que tinha sido roubado.

Os anos que se seguiram na Grécia ensinaram-nos o que significa, num país ocidental, a palavra "contrainsurreição". Passada a onda, os bandos que se tinham formado até nas mais pequenas aldeias do país tentaram manter-se fiéis à brecha que o mês de Dezembro tinha aberto. Aqui, esvaziavam-se as caixas de um supermercado e filmava-se a queima do saque. Ali, atacava-se uma embaixada em pleno dia, em solidariedade com este ou com aquele amigo importunado pela polícia do seu respectivo país. Alguns resolveram,

como na Itália dos anos 1970, levar o ataque a um nível superior e visaram, à bomba ou com armas de fogo, a Bolsa de Atenas, polícias, ministérios ou a sede da Microsoft. Como nos anos 1970, a esquerda promulgou novas leis "antiterroristas". Os mandados de busca, as detenções, os processos-crime multiplicaram-se. Por um tempo, ficamos reduzidos à luta contra "a repressão". A União Europeia, o Banco Mundial, o FMI, em acordo com o Governo socialista, tentaram *fazer pagar* a Grécia por esta imperdoável revolta. Nunca se deve subestimar o ressentimento dos ricos em relação à insolência dos pobres. Decidiu-se punir o país inteiro através de um pacote de medidas "econômicas" de uma violência praticamente igual, embora prolongada no tempo, à da revolta.

Dezenas de greves gerais, convocadas pelos sindicatos, responderam a tudo isto. Trabalhadores ocuparam ministérios, moradores tomaram posse de autarquias, departamentos de universidades e hospitais "sacrificados" decidiram auto-organizar-se. E lá houve o movimento das praças. A 5 de Maio de 2010, éramos 500.000 a invadir o centro de Atenas. Tentou-se várias vezes queimar o Parlamento. A 12 de Fevereiro de 2012, uma enésima greve geral veio desesperadamente opor-se ao enésimo plano de rigor. Nesse domingo, foi a Grécia inteira, os seus reformados, os seus anarquistas, os seus funcionários, os seus operários e os seus sem-abrigo que erraram pelas ruas, em estado de quase-sublevação. Quando o centro da cidade de Atenas estava de novo em chamas, atingiu-se, nessa noite, um paroxismo de júbilo e de lassidão: o movimento vislumbrou toda a sua potência, mas também compreendeu que não sabia onde a utilizar. Ao longo desses anos, apesar de milhares de atos de ação direta, das centenas de ocupações, dos milhões de gregos no meio da rua, a bebedeira da revolta apagou-se no cabaré da "crise". As brasas continuam, evidentemente, a crepitar por baixo das cinzas: o movimento encontrou outras formas, dotou-se de cooperativas, de centros sociais, de "redes de troca sem intermediários" e até de fábricas e de centros de cuidados médicos autogeridos; ele tornou-se, em certo sentido, mais "construtivo". O que não impede que

tenhamos sido derrotados, que uma das mais vastas ofensivas do nosso partido ao longo das últimas décadas tenha sido repelida a golpe de dívidas, de penas de prisão desmesuradas e da falência generalizada. Não serão os vestiários gratuitos a fazer esquecer aos gregos a determinação contrainsurrecional em os submergir até ao pescoço *na necessidade*. O poder pôde vacilar e dar, por um instante, a sensação de se ter volatilizado: ele soube deslocar o terreno de confronto e apanhar o movimento em contrapé. Os gregos foram colocados face à chantagem "o Governo ou o caos"; eles tiveram o Governo *e* o caos. E a miséria como bônus.

Com o seu movimento anarquista mais forte do que em qualquer outro lugar, com o seu povo largamente recalcitrante ao próprio fato de ser governado, com o seu Estado sempre falido, a Grécia vale como estudo de caso das nossas revoluções falhadas. Vencer a polícia, arrasar os bancos e derrotar temporariamente um Governo, ainda não é destituí-lo. O que o caso grego nos ensina é que sem uma ideia substancial do que seria uma vitória, apenas podemos ser vencidos. A determinação insurrecional não basta por si só; a nossa confusão ainda é demasiado espessa. Que o estudo das nossas derrotas nos sirva, pelo menos, para a dissipar um pouco.

2. Pacifistas e radicais – um casal infernal.

Quarenta anos de contrarrevolução triunfante no Ocidente infligiram-nos duas taras siamesas, igualmente nefastas, mas que juntas formam um dispositivo impiedoso: o pacifismo e o radicalismo.

O pacifismo engana e engana-se a si próprio ao fazer da discussão pública e da assembleia o modelo acabado da política. É em virtude disso que um movimento como o das praças se vê incapaz de se tornar noutra coisa que não um insuperável ponto de partida. Para compreender o se passa com a política, não há outra coisa a fazer senão dar uma outra volta até à Grécia, mas desta vez à Antiga. Afinal de contas, a política, foi ela que a inventou. É algo

que repugna o pacifista só de se lembrar, mas os gregos antigos inventaram à partida a política como continuação da guerra por outros meios. A prática da assembleia à escala da cidade provém diretamente da prática da assembleia de guerreiros. A igualdade no uso da palavra decorre da igualdade face à morte. A democracia ateniense é uma democracia hoplítica[2]. Ali, é-se cidadão porque *se* é soldado; daí a exclusão das mulheres e dos escravos. Numa cultura tão violentamente agonística como a cultura grega clássica, o debate vê-se a si mesmo como um momento do confronto guerreiro, agora entre cidadãos, na esfera da palavra, com as armas da persuasão. Aliás, "agon" tanto significa "assembleia" como "concurso". O cidadão grego completo é aquele que é vitorioso tanto pelas armas como pelo discurso.

Acima de tudo, os antigos gregos conceberam no mesmo gesto a democracia de assembleia e a guerra *como carnificina organizada*, e uma como garantia da outra. Aliás, só lhe é creditada a invenção da primeira na condição de ocultar a sua ligação com a invenção desse tipo assaz excepcional de massacre que foi a guerra de falange – essa forma de guerra em linha que substitui a habilidade, a bravura, a proeza, a força singular, toda a manifestação de talento pela disciplina pura e simples, a submissão absoluta de cada um ao todo. Quando os persas se viram face a esta forma tão *eficaz* de conduzir a guerra, mas que reduz a nada a vida do soldado de infantaria, consideraram-na, a justo título, perfeitamente bárbara, como seguidamente o fizeram tantos desses inimigos que os exércitos ocidentais tiveram que esmagar. O camponês ateniense prestes a se fazer heroicamente trucidar diante dos seus próximos na primeira linha da falange é assim a outra face do cidadão ativo tomando parte da Bulé. Os braços inanimados dos cadáveres juncando os campos de batalha da Antiguidade são a condição estrita dos braços que se levantam para intervir nas deliberações da assembleia. Este modelo grego de guerra está tão poderosamente ancorado no imaginário

2. De "Hoplita": soldado de infantaria pesada da Grécia antiga.

ocidental que quase se esquece que no próprio momento em que os hoplitas atribuíam o triunfo àquela de duas falanges que, no choque decisivo, consentisse o máximo de mortos sem ceder, os chineses inventavam uma arte da guerra que consistia justamente em reduzir as perdas, em fugir tanto quanto possível do confronto, em procurar "ganhar a batalha antes da batalha" – então livres para exterminar o exército vencido uma vez obtida a vitória. A equação "guerra = confronto armado = carnificina" decorre da Grécia Antiga e chega até ao século XX: no fundo, é a aberrante definição ocidental de guerra desde há dois mil e quinhentos anos. Que a denominem como "guerra irregular", "guerra psicológica", "guerra larvar" ou "guerrilha" o que noutros lados é *a norma da guerra*, não é senão um aspecto da sua aberração.

O pacifista sincero, aquele que não está simplesmente a procurar racionalizar a sua própria cobardia, comete a façanha de se enganar duas vezes sobre a natureza do fenômeno que pretende combater. Não só a guerra não é redutível ao confronto armado nem ao massacre, como é a própria matriz da política de assembleia que ele defende. "Um verdadeiro guerreiro", dizia Sun Tzu, "não é belicoso; um verdadeiro lutador não é violento; um vencedor evita o combate". Dois conflitos mundiais e uma aterradora luta planetária contra o "terrorismo" ensinaram-nos que é em nome da paz que se desenrolam as mais sangrentas campanhas de extermínio. No fundo, a rejeição da guerra só exprime uma recusa infantil ou senil em admitir a existência da alteridade. A guerra não é a matança mas sim a lógica que preside ao contato de potências heterogéneas. Ela decorre por todo o lado, sob inúmeras formas, e o mais das vezes por meios pacíficos. Se há uma multiplicidade de mundos, se há uma irredutível pluralidade de formas de vida, então a guerra é a lei da sua coexistência nesta terra. Visto que nada permite pressagiar o final do seu encontro: os contrários não habitam mundos separados. Se nós não somos indivíduos unificados, dotados de uma identidade definitiva como desejava a polícia dos papéis sociais, mas o lugar de um jogo conflitual de forças cujas configurações sucessivas apenas

desenham equilíbrios provisórios, há que chegar a reconhecer que a guerra está em nós – a guerra santa, dizia René Daumal. A paz não é mais possível do que desejável. O conflito é a própria predisposição daquilo que se é. Resta adquirir uma arte para o conduzir, que é uma arte de viver as situações, e supõe delicadeza e mobilidade existencial mais do que vontade de esmagar aquilo que não somos.

O pacifismo dá então conta ou de uma profunda tontice ou de uma completa má-fé. Não é só o nosso sistema imunológico que se baseia na distinção entre amigo e inimigo, sem o que morreríamos de câncer ou de qualquer outra doença autoimune. Aliás, nós morremos de câncer e de doenças autoimunes. A recusa tática do confronto é ela mesma uma astúcia de guerra. Compreendemos muito bem, por exemplo, porque é que a Comuna de Oaxaca se autoproclamou imediatamente pacífica. Não se tratava de recusar a guerra, mas de recusar a ser-se esmagado num confronto militar com o Estado mexicano e os seus homens de mão. Como explicavam os camaradas do Cairo: "Não devemos confundir a tática que empregamos quando cantamos a «não-violência» com uma fetichização da não-violência". De resto, quanta falsificação histórica é necessária para encontrar antepassados apresentáveis para o pacifismo! Dessa forma, esse pobre Thoreau de quem fizeram, acabado de morrer, um teórico de *A desobediência civil*, amputando o título do seu texto *A desobediência ao governo civil*. Não tinha ele, no entanto, escrito com todas as letras no seu *Apelo em favor do capitão John Brown*: "Penso que por uma vez as espingardas Sharp e os revólveres foram empregues por uma nobre causa. As ferramentas estavam nas mãos de quem delas sabia servir-se. A mesma cólera que expulsou, em tempos, os indesejáveis do templo fará o seu trabalho uma segunda vez. A questão não é saber qual será a arma, mas em que espírito será ela utilizada." Mas o mais hilariante, em matéria de genealogia falaciosa, é certamente ter feito de Nelson Mandela, o fundador da organização de luta armada do ANC, um ícone mundial da paz. Ele próprio conta: "Eu disse que o tempo da resistência passiva tinha terminado, que a não-violência era uma estratégia vã e que

ela nunca derrubaria uma minoria branca pronta a manter o seu poder não importa a que preço. Eu disse que a violência era a única arma que destruiria o *apartheid* e que nós deveríamos estar prontos, num futuro próximo, a empregá-la. A multidão movia-se; os jovens, em particular, aplaudiam e gritavam. Eles estavam prontos a agir como eu tinha acabado de dizer. Nesse momento, entoei um canto de liberdade cuja letra dizia: «Eis os nossos inimigos, tomemos as armas, ataquemo-los.» Eu cantava e a multidão juntou-se a mim e, no final, apontei a polícia e disse: «Olhem, aqui estão eles, os nossos inimigos!»"

Décadas de pacificação das massas e de massificação dos medos fizeram do pacifismo a consciência política espontânea do *cidadão*. É a cada movimento que cabe agora agarrar pelos colarinhos deste estado de coisas desolador. Pacifistas a entregarem à polícia amotinados vestidos de preto, foi coisa que se viu na Praça da Catalunya em 2011, assim como se viu pessoal dos "Black Bloc" a serem linchados em Gênova em 2001. Em resposta, os meios revolucionários segregaram, quais anticorpos, a figura do *radical* – aquele que em todas as questões procura o oposto do cidadão. À proscrição moral da violência num, responde o outro com a sua apologia puramente ideológica. Onde o pacifista procura abster-se do curso do mundo, permanecendo bom e não cometendo nada de mal, o radical abstêm-se de qualquer participação no "existente", por via de pequenos ilegalismos enfeitados por "tomadas de posição" intransigentes. Ambos aspiram à pureza, um pela ação violenta, o outro abstendo-se dela. Cada um é o pesadelo do outro. Não é certo que estas duas figuras subsistissem muito tempo se cada uma não tivesse a outra como fundo. Como se o radical não vivesse senão para arrepiar o pacifista nele próprio, e vice-versa. Não é fortuito que a Bíblia das lutas cidadãs norte-americanas desde os anos 1970 se intitule *Rules for radicals*, de Saul Alinski. É que pacifistas e radicais estão unidos numa mesma recusa do mundo. Eles *usufruem* da sua exterioridade a qualquer situação. Planam e daí tiram o sentimento, sabe-se lá como, de excelência. Preferem viver como extraterrestres

– tal é o conforto que permite, por algum tempo ainda, a vida das metrópoles, o seu biótopo privilegiado.

Desde a derrota dos anos 1970, a questão *moral* da radicalidade substituiu-se insensivelmente à questão *estratégica* da revolução. O que significa que a revolução sofreu o destino de todas as coisas nestes decênios: foi privatizada. Transformou-se numa oportunidade de valorização pessoal, em que a radicalidade é o critério de avaliação. Os gestos "revolucionários" já não são apreciados a partir da situação em que se inscrevem, dos possíveis que aí abrem ou fecham. Em vez disso, extrai-se de cada um deles uma *forma*. Tal sabotagem realizada em tal momento, de tal maneira, por tal razão, torna-se simplesmente *uma* sabotagem. E a sabotagem, enquanto prática carimbada como revolucionária, vai doutamente inscrever o seu lugar numa escala, onde o cocktail molotov se situa acima do lançamento de pedras, mas abaixo do tiro nas pernas, que por sua vez não vale o mesmo que a bomba. O drama é que nenhuma forma de ação é em si mesma revolucionária: a sabotagem foi praticada tanto por reformistas como por nazis. O grau de "violência" de um movimento não indica, em nada, a sua determinação revolucionária. Não se mede a "radicalidade" de uma manifestação através do número de janelas partidas. Ou talvez sim, mas então há que deixar o critério da "radicalidade" àqueles cuja preocupação é *medir* os fenômenos políticos, colocando-os na sua esquelética escala moral.

Quem quer que se ponha a frequentar os meios radicais admira-se de início com o hiato que reina entre os seus discursos e as suas práticas, entre as suas ambições e o seu isolamento. Eles parecem como que condenados a uma espécie de autodestruição permanente. Não leva muito tempo a perceber que eles não estão ocupados a construir uma força revolucionária real, mas a alimentar uma corrida da radicalidade que se satisfaz a si própria – e que se desenrola indiferentemente no terreno da ação direta, do feminismo ou da ecologia. O pequeno terror que aí reina e que torna todo o mundo tão *hirto* não é o do partido bolchevique. É antes o da moda,

esse terror que ninguém exerce pessoalmente mas que a todos se aplica. Teme-se, nesses meios, deixar de ser radical, como noutros lado se teme deixar de estar na moda, de ser cool ou hipster. Basta pouco para manchar uma reputação. Evita-se ir à raiz das coisas em proveito de um consumo superficial de teorias, de manifestações e de relações. A feroz competição entre grupos, como no seu próprio seio, determina uma periódica implosão. Há sempre carne fresca, jovem e iludida para compensar a partida dos esgotados, dos traumatizados, dos enojados, dos *esvaziados*. Uma vertigem assalta *a posteriori* aquele que desertou desses círculos: como é que nos podemos submeter a uma pressão tão mutiladora por questões tão enigmáticas? É o gênero de vertigem que deve tomar um qualquer ex-quadro esgotado e tornado padeiro quando se lembra da sua vida de antes. O isolamento desses meios é estrutural: entre eles e o mundo, interpuseram a radicalidade como critério; e já não dominam os fenômenos, apenas a sua medida. A um determinado ponto de autofagia, a radicalidade rivaliza até *na crítica do próprio meio*; o que em nada fere a sua estrutura. "Parece-nos que o que verdadeiramente retira a liberdade", escrevia Malatesta, "e faz impossível a iniciativa, é o isolamento que torna impotente". Posto isto, que uma fração de anarquistas se autoproclame "niilista" é completamente lógico: o niilismo é a impotência de acreditar naquilo em que no entanto se acredita – no caso, na revolução. Donde, não há niilistas, há apenas impotentes.

O radical, ao definir-se como produtor de ações e de discursos radicais, acabou por forjar uma ideia puramente quantitativa da revolução – como uma espécie de crise de superprodução de atos de revolta individual. "Não percamos de vista", escrevia já Émile Henry, "que a revolução será a resultante de todas essas revoltas particulares". A História está aí para desmentir esta tese: seja a revolução francesa, russa ou tunisina, de cada vez, a revolução é a resultante do choque entre um ato particular – a tomada de uma prisão, uma derrota militar, o suicídio de um vendedor ambulante de fruta – e a situação geral, e não a soma aritmética de atos de revolta

separados. Essa definição absurda de revolução provoca os seus previsíveis danos: esgotamo-nos num ativismo que não se enraíza em nada, entregamo-nos a um culto mortífero da performance, onde se trata de atualizar a todo o momento, aqui e agora, a identidade radical – nas manifs, no amor ou no discurso. Isso dura um tempo – o tempo do *burn out*, da depressão ou da repressão. E nada se muda.

Se uma acumulação de gestos não chega para construir uma estratégia, é porque em absoluto os gestos não existem. Um gesto é revolucionário não pelo seu conteúdo próprio, mas pelo encadeamento de efeitos que engendra. É a situação que determina o sentido do ato e não a intenção dos autores. Sun Tzu dizia que "é preciso exigir a vitória à situação". Todas as situações são compostas, atravessadas por linhas de força, por tensões, por conflitos explícitos ou latentes. Assumir a guerra *que está aqui*, agir estrategicamente pressupõe que se parta de uma abertura à situação, da compreensão da sua interioridade, do domínio das relações de força que a configuram, das polaridades que a trabalham. É pelo sentido que ela ganha no contato com o mundo que uma ação é ou não revolucionária. Atirar uma pedra nunca é simplesmente "atirar uma pedra". É algo que pode congelar uma situação ou desencadear uma intifada. A ideia de que se poderia "radicalizar" uma luta pela importação de toda a tralha de práticas e discursos considerados radicais configura uma política de extraterrestre. Um movimento só vive pela série de deslocamentos que opera ao longo do tempo. Ele é portanto, a todo o momento, uma certa distância entre o seu estado e o seu potencial. Se ele para de se deslocar, se ele abandona o seu potencial por realizar, morre. O gesto decisivo é aquele que se encontra um passo adiante do estado do movimento e que, rompendo assim com o statu quo, abre o acesso ao seu próprio potencial. Esse gesto pode ser o de ocupar, de partir, de bater ou simplesmente o gesto de falar verdade; é o estado do movimento que decide. É revolucionário aquilo que efetivamente causa revoluções. Se tal não pode ser determinado antes dos fatos, uma certa sensibilidade às situações alimentada por algum conhecimento histórico ajuda

muito à intuição.

Deixemos então a preocupação com a radicalidade aos depressivos, aos Jeunes-Filles e aos vencidos. A verdadeira questão para os revolucionários trata-se de fazer crescer as potências vivas nas quais participam, de manusear os *devires*-revolucionários com o propósito de chegar enfim a uma *situação* revolucionária. Todos aqueles que se deleitam opondo dogmaticamente os "radicais" aos "cidadãos", os "revoltados em ato" à população passiva, criam barreiras a tais devires. Neste ponto, eles antecipam o trabalho da polícia. Nesta época, há que considerar o *tato* como a virtude revolucionária primordial, e não a radicalidade abstrata; e por "tato" entendemos aqui a arte de manusear devires-revolucionários.

Há que incluir na lista de milagres da luta no Vale de Susa o fato de esta ter conseguido arrancar um bom número de radicais à identidade que tão penosamente tinham forjado. Ela fê-los voltar à terra. Ao retomar o contato com uma situação real, conseguiram deixar para trás uma boa parte do seu escafandro ideológico, atraindo claro o inesgotável ressentimento daqueles que permaneciam confinados nessa radicalidade intersideral onde tão mal se respira. O que se deveu certamente à arte especial que essa luta soube desenvolver para nunca se deixar apanhar na imagem que o poder lhe atribuía para melhor a enredar – seja a de um movimento ecologista de cidadãos legalistas ou de uma vanguarda da violência armada. Alternando manifestações em família com ataques aos estaleiros do TAV, recorrendo tanto à sabotagem como aos prefeitos do vale, associando anarquistas e avozinhas católicas, eis uma luta que tem ao menos isto de revolucionário, de ter sabido desativar o par infernal do pacifismo e do radicalismo. "Movimentar-se em política", resumia um dândi estalinista antes de morrer, "é agir em vez de ser agido, é fazer política em vez de ser feito e refeito por ela. É conduzir um combate, uma série de combates, fazer uma guerra, a sua própria guerra com objetivos de guerra, com perspectivas próximas e longínquas, uma estratégia, uma tática".

3. O governo como contrainsurreição.

"A guerra civil", dizia Foucault, "é a matriz de todas as lutas de poder, de todas as estratégias de poder e, por conseguinte, também a matriz de todas as lutas a propósito do poder e contra ele". Ele acrescentava: "A guerra civil não se limita a colocar em cena elementos coletivos, ela os constitui. Longe de ser o processo pelo qual se desce da república à individualidade, do soberano ao estado de natureza, da ordem coletiva à guerra de todos contra todos, a guerra civil é o processo através e pelo qual se constitui um certo número de coletividades novas, que não tinham surgido até aí." É neste plano de percepção que se desenrola, no fundo, toda e qualquer atividade governamental. O pacifismo que já perdeu e o radicalismo que apenas deseja perder são duas formas de não o ver. De não ver que a guerra não tem no fundo nada de militar. Que a vida é essencialmente estratégica. A ironia da época faz com que os únicos a situarem a guerra no lugar onde ela se trava, isto é, no plano onde todo o governo opera, sejam os próprios contrarrevolucionários. É impressionante ver como no último meio século os não-militares se puseram a rejeitar a guerra sob todas as suas formas, e isso ao mesmo tempo que os militares desenvolviam um conceito não-militar, *civil*, de guerra.
Alguns exemplos retirados, ao acaso, de textos contemporâneos:

> "O lugar do conflito coletivo armado dilatou-se progressivamente do campo de batalha à terra inteira. Da mesma maneira, a sua duração estende-se agora ao infinito, sem declaração de guerra nem armistício. (...) Os estrategistas contemporâneos destacam por esta razão que a vitória moderna provém da conquista dos corações dos membros de uma população, mais do que do seu território. É necessário suscitar a submissão pela adesão e a adesão pela estima. Trata-se, de fato, de se impor no interior de cada um, aí onde a partir de agora se estabelece o contato social entre coletividades humanas. Desnudadas pela mundialização, contactadas pela

globalização e penetradas pela telecomunicação, é agora no foro íntimo de cada um dos membros que as compõem que se situa a frente. (...) Uma tal fábrica de partidários passivos pode ser resumida pela frase tipo: «A frente em cada pessoa, e ninguém mais em cada frente.» (...) Todos os desafios político-estratégicos de um mundo, nem em guerra nem em paz, que aniquila regradamente os conflitos pelas vias clássicas militares e jurídicas, consistem em impedir os partidários passivos à beira da ação, no limiar da beligerância, de se tornarem partidários ativos." (Laurent Danet, "La polémosphère", in *Sécurité globale*, n.º 10)

"Hoje em dia, quando o terreno da guerra ultrapassou os domínios terrestre, marítimo, aéreo, espacial e eletrônico para se estender aos domínios da sociedade, da política, da economia, da diplomacia, da cultura e mesmo da psicologia, a interação entre os diferentes fatores torna muito difícil a preponderância do domínio militar enquanto domínio dominante em todas as guerras. A ideia de que a guerra se possa desenrolar em domínios não guerreiros é muito estranha à razão e difícil de admitir, mas os acontecimentos mostram cada vez mais que essa é a tendência. (...) Nesse sentido, já não existe domínio da vida que não possa servir à guerra e já quase não existem domínios que não apresentem o aspecto ofensivo da guerra." (Qiao Liang e Wang Xiangsui, *La guerre hors limite*)

"A guerra provável não se faz «entre» as sociedades, ela faz-se «nas» sociedades (...). Porque o objetivo é a sociedade humana, a sua governança, o seu contrato social e já não esta ou aquela província, este rio ou aquela fronteira. Já não se trata de linhas ou de terreno a conquistar, a proteger. A única frente que deve manter as forças empenhadas é a das populações. (...) Ganhar a guerra é controlar o meio (...). Já não se trata de avistar massas

de tanques e localizar alvos potenciais, mas de compreender os meios sociais, os comportamentos, as psicologias. Trata-se de influenciar as vontades humanas por via da aplicação seletiva e proporcional da força. (...) As ações militares são realmente «uma forma de falar»; qualquer operação de envergadura é agora acima de tudo uma operação de comunicação, em que todos os atos, mesmo os mais insignificantes, falam mais alto do que as palavras. (...) Conduzir a guerra é antes de mais nada gerir percepções, as do conjunto de atores, próximos ou longínquos, diretos ou indiretos." (Vincent Desportes, *La guerre probable*)

"As sociedades pós-modernas desenvolvidas tornaram-se extremamente complexas e, por consequência, muito frágeis. Para prevenir o seu desmoronamento em caso de «apagão», elas devem imperiosamente descentralizar-se (a salvação vem das margens e não das instituições). (...) É imperativo que se apoiem nas forças locais (milícias de autodefesa, grupos paramilitares, empresas militares privadas), primeiro, de um ponto de vista prático por causa do seu conhecimento do meio e das populações, em seguida, porque é da parte do Estado um sinal de confiança que federa as diferentes iniciativas e as reforça, finalmente e sobretudo, porque elas estão mais aptas a encontrar soluções ao mesmo tempo apropriadas e originais (não convencionais) para situações delicadas. Por outras palavras, a resposta dada pela guerra não convencional deve antes de mais nada ser cidadã e paramilitar, mais do que policial e militar. (...) Se o Hezbollah se tornou um ator internacional de primeira ordem, se o movimento neo-zapatista consegue representar uma alternativa à globalização neoliberal, então é forçoso admitir que o «local» pode interagir com o «global» e que essa interação é mesmo uma das características estratégicas mais importantes do nosso tempo. (...) Resumindo, a uma interação local-global, é necessário poder responder com uma

> outra interação do mesmo tipo que se apoie não no aparelho estatal clássico (diplomacia, exército), mas no elemento local por excelência – o cidadão." (Bernard Wicht, *Vers l'ordre oblique: la contre-guérrilla à l'âge de l'infoguerre*)

Vemos de forma um pouco diferente, após ter lido isto, o papel das milícias de varredores-cidadãos e dos apelos à delação na sequência dos motins de Agosto de 2011 na Inglaterra, ou a introdução – seguida da eliminação oportuna quando "o pitt bull se tornou demasiado corpulento" – dos fascistas da Aurora Dourada no tabuleiro político grego. Para não falar do recente armamento por parte do Estado federal mexicano de milícias cidadãs em Michoacán. O que nos está a acontecer atualmente resume-se mais ou menos assim: *a contrainsurreição, de doutrina militar, tornou-se princípio de governo*. Um dos telegramas da diplomacia norte-americana revelados pelo Wikileaks atesta-o cruamente: "O programa de pacificação das favelas retoma algumas das características e da doutrina da estratégia de contrainsurreição dos Estados Unidos no Afeganistão e no Iraque." A época reduz-se em última instância a esta luta, a esta corrida de velocidade entre a possibilidade de insurreição e os partidários da contrainsurreição. De resto, foi isto o que a invulgar crise de tagarelice política desencadeada no Ocidente pelas "revoluções árabes" teve como função mascarar. Mascarar, por exemplo, que o corte de todas as formas de comunicação com os bairros populares, como o fez Mubarak nos primeiros tempos do levante, não provinha de um capricho de ditador desamparado, mas da estrita aplicação do relatório da NATO *Urban operation in the year 2020*.

Não há um governo mundial; o que há é uma rede mundial de dispositivos locais de governação, isto é, um aparelho mundial, reticular, de contrainsurreição. As revelações de Snowden comprovam-no amplamente: serviços secretos, multinacionais e redes políticas cooperam sem vergonha, mesmo para além do nível estatal, para o qual todo mundo agora está reclamando. E não há,

nestas circunstâncias, nem centro nem periferia, segurança interna e operações exteriores. O que se experimenta sobre povos longínquos é, mais tarde ou mais cedo, o destino reservado ao seu próprio povo: as tropas que massacraram o proletariado parisiense em Junho de 1848 tinham adquirido prática na "guerra das ruas", nas razias e nas *enfumades* na Argélia em processo de colonização. Os batalhões de caçadores alpinos italianos, acabados de voltar do Afeganistão, são colocados no Vale de Susa. No Ocidente, a utilização das forças armadas em território nacional, no caso de desordem importante, já nem é sequer tabu, é um cenário bem assente. Das crises sanitárias aos atentados terroristas iminentes, as mentalidades foram metodicamente preparadas. Por todo o lado se treinam combates urbanos, a "pacificação" e a "estabilização pós-conflito": está tudo pronto para as próximas insurreições.

É preciso então ler as doutrinas contrainsurrecionais enquanto teorias da guerra que nos é dirigida, e que tecem, entre outras coisas, a nossa situação comum nesta época. Há que lê-las quer como um salto qualitativo no conceito de guerra, sob o qual nos podemos posicionar, quer como espelho enganador. Se as doutrinas da guerra contrarrevolucionária se modelaram a partir das doutrinas revolucionárias sucessivas, não podemos contudo deduzir negativamente nenhuma teoria da insurreição a partir das teorias contrainsurrecionais. É esta a armadilha lógica. Já não nos basta manter uma guerra latente, atacar de surpresa, derrubar todos os alvos do adversário. Até essa assimetria foi reabsorvida. Em matéria de guerra, como de estratégia, não basta recuperar o atraso: é necessário tomar a dianteira. Precisamos de uma estratégia que vise não o adversário, mas a sua estratégia, que a volte contra si próprio. Que faça da sua crença no êxito o caminho para a derrota.

Que a contrainsurreição tenha feito da própria sociedade o seu teatro de operações não indica de modo nenhum que a guerra por fazer seja a "guerra social", com a qual se deleitam alguns anarquistas. Esta noção tem como principal perversão, ao combinar

numa mesma denominação as ofensivas conduzidas "pelo Estado e o Capital" e pelos seus adversários, colocar os subversivos numa relação de guerra simétrica. A janela quebrada de um escritório da Air France, em represália contra a expulsão de imigrantes sem-papéis, é declarada como "ato de guerra social", de modo idêntico a uma onda de detenções contra aqueles que lutam contra os centros de detenção. Se há que reconhecer a muitos dos adeptos da "guerra social" uma inegável determinação, há também que reconhecer que eles aceitam combater o Estado face-a-face num terreno, o "social", que nunca foi outra coisa que não o terreno do Estado. Apenas as forças em presença são aqui assimétricas. O esmagamento é inevitável.

A ideia de guerra social não é na verdade mais do que uma atualização falhada da ideia de "guerra de classes", agora que a posição de cada um no seio das relações de produção já não tem a clareza formal da fábrica fordista. Por vezes, parece que os revolucionários estão condenados a constituir-se sobre o mesmo modelo daquilo que combatem. Dessa forma, como resumia em 1871 um membro da Associação Internacional dos Trabalhadores, os patrões estão organizados mundialmente como classe em torno dos seus interesses, o proletariado deveria organizar-se mundialmente, enquanto classe operária e em torno dos seus interesses. Como explicava um membro do jovem Partido Bolchevique, o regime czarista estava organizado num aparelho político-militar disciplinado e hierárquico, o Partido deveria então, também ele, organizar-se como aparelho político-militar disciplinado e hierárquico. Podem multiplicar-se os exemplos históricos, todos igualmente trágicos, dessa *maldição da simetria*. Como o da FLN argelina, que esperava vencer tornando-se semelhante nos métodos ao ocupante colonial que enfrentava. Ou das Brigadas Vermelhas, que imaginavam que seria suficiente abater os cinquenta homens que, no seu entender, constituíam o "coração do Estado" para que conseguissem apoderar-se integralmente do aparelho. Nos dias de hoje, a expressão mais errônea desta tragédia da simetria sai das bocas senis da nova

esquerda: seria preciso opor ao Império difuso, estruturado em rede, mas mesmo assim dotado de centros de comando, multidões também elas difusas, estruturadas em rede, mas mesmo assim dotadas de uma burocracia pronta a, chegando o dia, ocupar os centros de comando.

Marcada por uma tal simetria, a revolta não pode senão falhar – não só porque oferece um alvo fácil, uma cara *reconhecível*, mas sobretudo porque acaba por tomar os traços do seu adversário. Para nos convencermos disso abramos, por exemplo, as páginas de *Contre-insurrection, théorie et pratique*, de David Galula. Vêem-se aí, metodicamente detalhadas, as etapas da vitória definitiva de uma força legalista sobre uns quaisquer insurretos. "Do ponto de vista do insurreto, a melhor causa é por definição aquela que pode atrair o maior número de apoios e dissuadir o mínimo de opositores. (...) Não é completamente necessário que o problema seja gritante, embora o trabalho do insurreto esteja facilitado se for esse o caso. Se o problema é apenas latente, a primeira coisa a fazer para o insurreto é torná-lo gritante através da «elevação da consciência política das massas». (...) O insurreto não se deve limitar à exploração de uma causa única. A menos que disponha de uma causa global como o anticolonialismo, suficiente por si já que combina os problemas políticos, sociais, econômicos, raciais, religiosos e culturais, ele tem tudo a ganhar em escolher um sortido de causas especialmente adaptadas aos diferentes grupos que compõem a sociedade de que ele procura apropriar-se".

Quem é o "insurreto" de Galula? Nada mais do que o reflexo deformado do político, do funcionário ou do publicitário ocidental: cínico, exterior a qualquer situação, desprovido de qualquer desejo sincero, a não ser de uma desmesurada sede de domínio. O insurreto que Galula *sabe* combater é estranho ao mundo como é estranho a qualquer fé. Para este oficial, a insurreição nunca emana da população, que feitas as contas só aspira à segurança, e tende a seguir o partido que melhor a proteja ou que menos a ameace.

A população não é mais do que um peão, uma massa inerte, um *pântano*, na luta entre várias elites. Pode parecer surpreendente que a compreensão que o poder faz do insurreto ainda oscile entre a imagem do fanático e a do hábil lobista – mas isso não surpreende menos do que a pressa de tantos revolucionários em vestir essas máscaras ingratas. Sempre essa mesma compreensão simétrica da guerra, ainda que "assimétrica" – grupúsculos que se opõem pelo controle da população e que mantêm sempre com esta uma relação de exterioridade. Está aí, a prazo, o erro monumental da contrainsurreição: ela que tão bem soube reabsorver a assimetria introduzida pelas táticas de guerrilha, continua todavia a produzir uma figura do "terrorista" *a partir do que ela própria é*. Aí está então a nossa vantagem, porquanto nos recusamos a incarnar essa figura. É o que qualquer estratégia revolucionária eficaz deverá admitir como ponto de partida. Revela-o o fracasso da estratégia norte-americana no Iraque e no Afeganistão. A contrainsurreição conseguiu revirar tão bem a "população", que a administração Obama tem que, diária e cirurgicamente, assassinar todos aqueles que, no entender de um drone, possam parecer um insurreto.

4. Assimetria ontológica e felicidade.

A guerra que os insurretos conduzem contra o governo é assimétrica, porque entre ambos há uma assimetria *ontológica* e, logo, um desacordo sobre a própria definição de guerra, sobre os seus métodos como sobre os seus objetivos. Nós, revolucionários, somos ao mesmo tempo o desafio e o alvo da ofensiva permanente em que se transformou a governação. Nós *somos* "os corações e as mentes" que é preciso conquistar. Nós *somos* as multidões que se pretende "controlar". Nós *somos* o meio no qual os agentes governamentais progridem e que eles contam vigiar, e não uma entidade rival na corrida pelo poder. Nós não lutamos no povo "como peixe na água"; nós somos a própria água, na qual chafurdam os nossos inimigos – peixe solúvel. Nós não nos escondemos emboscados na plebe

deste mundo, visto que é também em nós que a plebe se esconde. A vitalidade e a despossessão, a raiva e a astúcia, a verdade e a dissimulação, é das profundezas de nós mesmos que elas brotam. Não há *ninguém* para organizar. Nós somos esse material que cresce do interior, se organiza e se desenvolve. Aí repousa a verdadeira assimetria e a nossa real posição de força. Aqueles que, ao invés de se constituírem com o que existe ali mesmo onde se encontram, fazem da sua fé, pelo terror ou pela performance, um artigo de exportação, não fazem mais do que separar-se de si próprios e da sua base. Não há que roubar ao inimigo um qualquer "apoio da população", nem mesmo a sua passividade complacente: há que fazer de modo a que não haja mais população. A população nunca seria *objeto* da governação sem que fosse antes de mais nada o seu *produto*; ela deixa de existir enquanto tal mal deixe de ser governável. É o grande desafio da batalha surda que rebenta após qualquer sublevação: dissolver a potência que ali se encontrou, condensou e movimentou. Governar nunca foi outra coisa senão negar ao povo qualquer capacidade política, ou seja, senão prevenir a insurreição.

Separar os governados da sua potência de ação política é o que a polícia faz de cada vez que, na sequência de uma bela manifestação, tenta "isolar os violentos". Para esmagar uma insurreição, nada mais eficaz do que provocar uma cisão, no seio do povo insurreto, entre a população inocente ou vagamente concordante e a sua vanguarda militarizada, necessariamente minoritária, o mais das vezes clandestina, em breve "terrorista". É a Frank Kitson, o padrinho da contrainsurreição inglesa, que devemos o exemplo mais acabado de uma tal tática. Nos anos que se seguiram à deflagração inaudita que atingiu a Irlanda do Norte em Agosto de 1969, a grande força do IRA residiu na reunião com os bairros católicos que se tinham declarado autónomos e que tinham pedido ajuda, em Belfast e em Derry, durante os motins. Free Derry, Short Strand, Ardoyne: em mais de um local foram organizadas essas *no-go areas* que se vê tantas vezes em terras de *apartheid* e que estão ainda hoje cercadas por quilômetros de *peace lines*. Os guetos tinham-se sublevado,

tinham barricado as suas entradas a partir de então fechadas tanto aos policiais como aos legalistas. Rapazes de 15 anos alternavam manhãs na escola e noites nas barricadas. Os membros mais respeitáveis da comunidade faziam compras por dez e organizavam mercearias clandestinas para aqueles que já não podiam deslocar-se de forma inocente. Mesmo se inicialmente apanhado desprevenido pelos acontecimentos do Verão, o IRA provisório fundiu-se no tecido ético extremamente denso desses enclaves em estado de insurreição permanente. A partir desta posição de força irredutível, tudo parecia possível. 1972 deveria ser o ano da vitória.

Ligeiramente apanhada desprevenida, a contrainsurreição empregou enormes meios: no final de uma operação militar, sem equivalente na Grã-Bretanha desde a crise do Suez, os bairros foram esvaziados, os enclaves desfeitos, separando assim e de forma efetiva os revolucionários "profissionais" das populações amotinadas que se tinham sublevado em 1969, arrancando-os às mil cumplicidades que ali se tinham tecido. Através desta manobra, constrangia-se o IRA Provisório a não ser mais do que uma fração armada, um grupo paramilitar, claro que impressionante e determinado, mas condenado ao esgotamento, ao aprisionamento sem processo e às execuções sumárias. A tática da repressão terá consistido em *dar existência* a um sujeito revolucionário radical, em separá-lo de tudo o que fazia dele uma força viva da comunidade católica: uma ancoragem territorial, uma vida cotidiana, uma juventude. E como se isso não bastasse, foram ainda organizados falsos atentados do IRA para que uma população paralisada se virasse contra ele. De *counter gangs* às *false flag operations*, tudo era bom para fazer do IRA um monstro clandestino, territorial e politicamente desligado daquilo que constituía a força do movimento republicano: os bairros, o seu sentido de desenrascanço e de organização, a sua rotina de motim. Uma vez isolados os "paramilitares", e banalizadas as mil medidas de exceção para enfraquecê-los, bastava esperar que os "desacatos" se dissipassem por si mesmo.

Quando a repressão mais cega se abate sobre nós evitemos ver aí a prova, finalmente estabelecida, da nossa radicalidade. Não pensemos que nos tentam *destruir*. Falemos antes da hipótese de que nos tentam *produzir*. Produzir-nos enquanto sujeito político, enquanto "anarquistas", enquanto "Black Bloc", enquanto "antissistema", de modo a extrair-nos da população genérica, *fixando-nos* a uma identidade política. Quando a repressão nos atinge, comecemos por *não nos tomar por nós próprios*, dissolvamos o sujeito-terrorista fantasmático que os teóricos da contrainsurreição procuram com tamanha dificuldade copiar; sujeito cuja exposição serve sobretudo para produzir, a contragolpe, a "população" – a população enquanto amontoado apático e apolítico, massa imatura boa apenas para ser governada, através da satisfação dos seus estados de alma e dos seus sonhos de consumo.

Os revolucionários não têm que converter a "população" desde a exterioridade oca de um qualquer "projeto de sociedade". Eles devem antes partir da sua própria presença, dos lugares que habitam, dos territórios que lhes são familiares, dos laços que os unem ao que se enreda em sua volta. É da vida que emana a identificação do inimigo, as estratégias e as táticas eficazes, e não de uma profissão de fé prévia. *A lógica do crescimento em potência é tudo o que podemos opor à tomada do poder*. Habitar plenamente é tudo o que podemos opor ao paradigma do governo. Podemos lançar-nos contra o aparelho de Estado; mas se o terreno ganho não for imediatamente preenchido de uma vida nova, o governo acabará por tomá-lo de volta. Raul Zibechi escreve sobre a insurreição aymara de El Alto na Bolívia em 2003: "Ações desta envergadura não poderiam ser conduzidas sem a existência de uma densa rede de relações entre as pessoas, relações que são, elas próprias, formas de organização. O problema é que não estamos dispostos a considerar que as relações de vizinhança, de amizade, de camaradagem, de família, que se forjam na vida cotidiana, são organizações ao mesmo nível que o sindicato, o partido ou mesmo o Estado. (...) Na cultura ocidental, as relações criadas por contrato, codificadas através de acordos formais, são

muitas vezes mais importantes do que as lealdades tecidas por laços afetivos." Devemos conceder aos detalhes mais cotidianos, mais ínfimos da nossa vida comum, a mesma atenção que concedemos à revolução. Pois a insurreição é a deslocação num terreno ofensivo desta organização que não o é, e que é inseparável da vida comum. Ela é um salto qualitativo no seio do elemento ético e não a ruptura por fim consumada com o cotidiano. Zibechi continua da seguinte forma: "Os órgãos que apoiam a sublevação são os mesmos que apoiam a vida coletiva cotidiana (as assembleias de bairro nos conselhos de bairro de El Alto). A rotação e a obrigação que regulam a vida cotidiana, regulam da mesma forma o bloqueio das estradas e das ruas." Assim se dissolve a estéril distinção entre espontaneidade e organização. Não há de um lado uma esfera pré-política, irrefletida, "espontânea" da existência e de outro uma esfera política, racional, organizada. Quem tenha relações de merda só pode desenvolver uma política de merda.

Tal não significa que para conduzir uma ofensiva vitoriosa seja necessário banir entre nós toda e qualquer disposição para o conflito – para o conflito, não para a idiotice ou para as intrigas. É em grande parte por nunca ter impedido as diferenças de posição no seu seio – livres de se enfrentarem abertamente – que a resistência palestiniana conseguiu fazer sentir a sua autoridade ao exército israelita. Aqui como noutros lados, a fragmentação política é tanto sinal de uma inegável vitalidade ética, como o pesadelo dos serviços de informação encarregados de cartografar, e depois abater, a resistência. Um arquiteto israelita escrevia o seguinte: "Os métodos de combate israelitas e palestinianos são fundamentalmente diferentes. A resistência palestiniana fragmenta-se numa multidão de organizações, cada uma dotada de um braço armado mais ou menos independente – as brigadas Ezzedine al-Qassam para o Hamas, as brigadas Saraya al-Qods para a Jihad Islâmica, as brigadas dos mártires de Al-Aqsa, a Força 17 e a Tanzim al-Fatah para a Fatah. Às quais se juntam os Comitês de Resistência Popular (CRP) independentes e os membros supostos ou reais do Hezbollah e/ou

da Al-Qaeda. A instabilidade das relações que estes grupos mantêm, oscilando entre cooperação, rivalidades e conflitos violentos, torna as suas interações tanto mais difíceis de cercar, aumentando por sua vez a sua capacidade, a sua eficácia e a sua resiliência coletivas. A natureza difusa da resistência palestiniana, cujas diferentes organizações partilham saberes, competências e munições – tão depressa organizando operações conjuntas como se entregando a uma concorrência selvagem – limita consideravelmente o efeito dos ataques conduzidos pelas forças de ocupação israelitas." Assumir o conflito interno quando este se apresenta, em nada entrava a elaboração concreta de uma estratégia insurrecional. Mas se nós aceitamos a guerra civil, *incluindo entre nós*, não é somente porque tal constitui em si uma boa estratégia para derrotar as ofensivas imperiais. É também e sobretudo porque ela é compatível com a ideia que temos da vida. De fato, se ser revolucionário implica o compromisso com algumas verdades, decorre da irredutível pluralidade destas que o nosso partido nunca conhecerá uma pacífica unidade. Em matéria de organização não é então necessário escolher entre a paz fraternal e a guerra fratricida. Há que escolher entre as formas de confronto interno que reforçam as revoluções e as que as entravam.

À questão "qual é a sua ideia de felicidade?", Marx respondia: "combater." À questão "porque é que vocês combatem?", nós respondemos que isso decorre da nossa ideia de felicidade.

A nossa única pátria: a infância

1. Que não há nenhuma "sociedade" a defender ou a destruir. 2. Que há que transformar a seleção em secessão. 3. Que não há "lutas locais", mas uma guerra entre mundos.



Creta, 2006.

1. Que não há nenhuma "sociedade" a defender ou a destruir.

A 5 de Maio de 2010, Atenas viveu uma das suas jornadas de greve geral em que toda a gente estava na rua. O ambiente era primaveril e combativo. Sindicalistas, maoistas, anarquistas, funcionários públicos e reformados, jovens e imigrantes, o centro da cidade estava literalmente submerso com manifestantes. O país descobria, com uma raiva ainda mal contida, os inacreditáveis Memorandos da Troika. O Parlamento, que estava em vias de votar um novo pacote de medidas de "rigor", esteve por pouco para ser tomado de assalto. À falta disso, foi o Ministério da Economia que cedeu e que começou a arder. Um pouco por todo o lado durante o percurso, desempedra-se a calçada, quebram-se bancos, há confrontos com a polícia, que não poupa nas bombas de ensurdecimento e nos terríveis gases lacrimogêneos importados de Israel. Os anarquistas lançam ritualmente os seus cocktails molotov e, coisa menos habitual, são aplaudidos pela multidão. É entoado o clássico "bófias, porcos, assassinos" e grita-se "queimemos o Parlamento!", "Governo, assassino!". Aquilo que parece ser um início de sublevação vai parar ao início da tarde, abatido em pleno voo por um decreto governamental. Alguns anarquistas, depois de terem tentado incendiar a livraria Ianos na Rua Stadiou, terão posto fogo a um banco que não tinha respeitado a palavra de ordem da greve geral; havia empregados no interior. Três deles morreram asfixiados, entre os quais uma mulher grávida. Não se explicou, na altura, que a Direção do Banco tinha ela própria bloqueado as saídas de emergência. Os acontecimentos do Marfin Bank terão sobre o movimento anarquista grego o efeito de reviravolta. É ele, e já não o Governo, que se encontra no papel de assassino. A linha de fratura que se revelava desde Dezembro de 2008 entre "anarquistas sociais" e "anarquistas niilistas" atinge, sob a pressão dos acontecimentos, o auge da intensidade. Ressurge a velha questão de saber se há que ir ao encontro da sociedade para a mudar, propondo-lhe e dando-lhe exemplos de outros modos de organização, ou se há

muito simplesmente que a destruir sem poupar aqueles que, pela sua passividade e submissão, asseguram a sua perpetuação. Neste ponto, todos se enredaram como nunca. Mas não se ficaram pelas diatribes. Enfrentaram-se com sangue, sob o olhar divertido dos policiais.

O trágico nesta história talvez seja que toda a gente se tenha assanhado em torno de uma questão que já não se coloca; o que explicaria por que é que o debate se manteve tão estéril. Talvez não haja nenhuma "sociedade" a destruir ou a persuadir: talvez essa ficção nascida no final do século XVIII, e que ocupou revolucionários como governantes durante dois séculos, tenha dado o seu último suspiro sem que tenhamos dado conta. Teremos ainda que descobrir como fazer o nosso luto, impermeáveis quer à nostalgia do sociólogo que chora *O fim das sociedades* quer ao oportunismo neoliberal que um dia proclamou com a sua segurança marcial: "*There is no such thing as society*."

No século XVII, a "sociedade civil" era o que se opunha ao "estado de natureza", era o fato de se estar "unidos, em conjunto, sob o mesmo Governo e sob as mesmas leis". "A sociedade" é um determinado estado de civilização, ou então é "a boa sociedade aristocrática", aquela que exclui a multidão de plebeus. Ao longo do século XVIII, à medida que se desenvolve a governamentalidade liberal e a "triste ciência" que lhe corresponde, a "economia política", a "sociedade civil" passa a designar a sociedade burguesa. Ela já não se opõe ao estado de natureza, ela torna-se mesmo de alguma maneira "natural", à medida que se difunde o hábito de considerar que é natural ao homem comportar-se como criatura econômica. A "sociedade civil" é portanto aquilo que é suposto fazer face ao Estado. Será preciso todo o saint-simonismo, todo o cientificismo, todo o socialismo, todo o positivismo e todo o colonialismo do século XIX para impor a evidência da "sociedade", a evidência de que os homens formariam, em todas as manifestações da sua existência, uma grande família, uma totalidade específica. No final do século

XIX, *tudo se tinha tornado social*: a habitação, a questão, a economia, a reforma, as ciências, a higiene, a segurança, o trabalho, e até a guerra – a guerra social. No apogeu deste movimento, filantropos empenhados chegaram a fundar em Paris, em 1894, um "Museu social" dedicado à difusão e à experimentação de todas as técnicas aptas a aperfeiçoar, pacificar e sanear a "vida social". Não se desejou no século XVIII fundar uma "ciência" como a sociologia e fazê-lo seguindo o modelo da biologia?

No fundo, "a sociedade" não designa outra coisa que não a sombra dos sucessivos modos de governo. Ela foi o conjunto dos sujeitos do Estado absolutista no tempo do Leviatã, depois o dos atores econômicos no seio do Estado liberal. Na perspectiva do Estado-providência era o próprio homem, enquanto detentor de direitos, de necessidades e de força de trabalho, que constituía o elemento-base de toda a sociedade. O que há de retorcido na ideia de "sociedade" é que ela sempre serviu para naturalizar o produto da atividade do governo, das suas operações, das suas técnicas; ela foi *fabricada como aquilo que essencialmente lhe era anterior*. Foi só depois da Segunda Guerra Mundial que se ousa falar explicitamente em "engenharia social". A sociedade é oficialmente desde aí aquilo que se edifica, um pouco como fazer *nation-building* invadindo o Iraque. De resto, algo que deixa de funcionar a partir do momento que se pretende fazê-lo abertamente.

Defender a sociedade nunca foi outra coisa, de época em época, senão defender o objeto do governo, pronto a fazê-lo contra os próprios governantes. Até hoje, um dos erros dos revolucionários foi combaterem no terreno de uma ficção que lhes era essencialmente hostil, apropriando-se de uma causa por trás da qual era o próprio governo que avançava disfarçado. Da mesma forma, uma boa parte da aflição presente do nosso partido reside no fato do governo, desde os anos 1970, ter justamente *renunciado a essa função*. Ele renunciou a integrar todos os humanos numa totalidade ordenada – Margaret Thatcher só teve a franqueza de o admitir. Num certo sentido, ele

tornou-se mais pragmático e abandonou a esgotante tarefa de construção de uma espécie humana homogênea, bem definida e bem separada do resto da criação, limitada em baixo pelas coisas e pelos animais e no alto por Deus, o céu e os anjos. A entrada na era da crise permanente, os "anos-dinheiro" e a conversão de toda a gente em empresário desesperado de si próprio, desferiu no ideal social um estaladão suficientemente forte para que este saísse algo atordoado dos anos 1980. O golpe seguinte, e certamente fatal, é encarnado pelo sonho da metrópole globalizada, induzido pelo desenvolvimento das telecomunicações e a segmentação do processo de produção à escala planetária.

Podemos obstinar-nos em ver o mundo em termos de nações e de sociedades, estas últimas agora atravessadas, perfuradas, por um conjunto indomável de fluxos. O mundo apresenta-se como uma imensa rede cujas grandes cidades, tornadas metrópoles, não são mais do que plataformas de interligação, pontos de entrada e de saída – *estações*. Agora, pode-se viver indistintamente, segundo se diz, em Tóquio ou em Londres, em Singapura ou em Nova Iorque, todas as metrópoles produzem um mesmo mundo no qual o que conta é a mobilidade e não mais a ligação a um lugar. A identidade individual toma aqui lugar de *passe* universal que assegura a possibilidade, onde quer que se esteja, de ligação à subpopulação de seus semelhantes. Uma coleção de über-metropolitanos em corrida permanente, de átrios de aeroporto e de WC em trens de alta velocidade, não faz certamente uma sociedade, nem mesmo global. A hiperburguesia que negocia um contrato junto aos Campos Elísios, antes de ir ouvir um *set* numa cobertura do Rio e de se recompor das suas emoções num *after* em Ibiza, ilustra mais a decadência de um mundo, do qual há que usufruir impacientemente antes que seja demasiado tarde, do que antecipa um futuro qualquer. Jornalistas e sociólogos não param de chorar a defunta "sociedade" com a sua ladainha sobre o pós-social, o individualismo crescente, a desintegração das antigas instituições, a perda de referências, o crescimento dos comunitarismos, o aprofundar sem fim das desigualdades. E de

fato, aquilo que desaparece é o seu próprio ganha-pão. Será preciso sonhar uma reconversão.

A onda revolucionária dos anos 1960-70 desferiu o golpe fatal no projeto de uma sociedade do capital onde todos se integrariam pacificamente. Em resposta, o capital empreendeu uma reestruturação *territorial*. Uma vez que o projeto de uma totalidade organizada se esboroava pela base, seria a partir da base, a partir *de bases* seguras e conectadas entre si que se reconstruiria a nova organização mundial, em rede, de produção de valor. Já não é "a sociedade" que se espera que seja produtiva mas os territórios, *alguns* territórios. Nestes últimos trinta anos, a reestruturação do capital tomou a forma de uma nova arrumação espacial do mundo. O seu desafio é a criação de *clusters*, de "espaços de inovação" que ofereçam aos "indivíduos dotados de um forte capital social" – para os outros, lamenta-se, a vida será um pouco mais difícil – as condições ótimas para criar, inovar, empreender e sobretudo para o fazer em conjunto. O modelo universalmente seguido é o de Silicon Valley. Por todo o lado, os agentes do capital se prestam a modelar um "ecossistema" que permita ao indivíduo, através do relacionamento, realizar-se plenamente, "maximizar os seus talentos". É o novo credo da economia criativa – no qual a dupla engenheiro / pólo de competitividade é perseguida pelo duo designer / bairro popular gentrificado. De acordo com esta nova vulgata, a produção de valor, nomeadamente nos países ocidentais, depende da capacidade de inovação. Ora, como o reconhecem facilmente os ordenadores do território, um ambiente propício à criação e à sua mutualização, uma atmosfera fértil, são coisas que não se inventam, é algo "situado", que germina num local onde uma história, uma identidade, podem entrar em ressonância com o espírito de inovação. O *cluster* não se impõe, ele emerge num território a partir de uma "comunidade". Se a sua cidade está decrépita, a solução não virá nem dos investidores nem do Governo, explica-nos um empreendedor em voga: há que organizar-se, encontrar outras pessoas, aprender a se conhecer, trabalhar em conjunto, recrutar outras pessoas motivadas, formar

redes, agitar o *status quo*. Trata-se, por via da corrida alucinada pelo avanço tecnológico, de criar um nicho, onde a concorrência seja provisoriamente abolida e no qual se possa durante alguns anos por a render a situação. Sempre pensando de acordo com uma lógica estratégica global, o capital movimenta territorialmente toda uma casuística do ordenamento. O que permite a um mau urbanista dizer a propósito da "ZAD", o território ocupado para impedir a construção de um aeroporto em Notre-Dame-des-Landes, que ela é sem dúvida "a oportunidade de uma espécie de Silicon Valley do social e da ecologia... Esta última nasceu, aliás, num lugar que na altura apresentava pouco interesse, mas onde o baixo custo do espaço e a mobilização de algumas pessoas contribuíram para fazer a sua especificidade e a sua fama internacional". Ferdinand Tönnies, que considerava que nunca houve sociedade que não fosse mercantil, escrevia: "Enquanto na *comunidade* os homens estão ligados apesar de todas as separações, na *sociedade* eles estão separados apesar de todas as ligações." Nas "comunidades criativas" do capital, as pessoas estão ligadas pela *própria separação*. Já não há um fora a partir do qual possamos distinguir a vida e a produção de valor. A morte move-se a si própria; ela é jovem, dinâmica, e sorri-vos.

2.Que há que transformar a seleção em secessão.

A incitação permanente à inovação, ao empreendedorismo, à criação, só funciona bem se for feita sobre um monte de ruínas. Daí a grande publicidade que foi feita nestes últimos anos às empresas fixes e digitais que tentam fazer do deserto industrial chamado Detroit, um terreno de experimentação. "Se pensarem numa cidade que estava perto da morte e que entra numa nova vida, ela é Detroit. Detroit é uma cidade onde se passa qualquer coisa, é uma cidade aberta. O que Detroit oferece é para as pessoas jovens, interessantes, empenhadas, os artistas, os inovadores, os músicos, os designers, os fazedores de cidades", escrevia aquele que mais vendeu a ideia de um novo desenvolvimento urbano articulado em torno das "classes

criativas". Ele fala de uma cidade que em 50 anos perdeu metade da população, que tem a segunda maior taxa de criminalidade das grandes cidades norte-americanas, 78.000 prédios abandonados, um antigo presidente de Câmara preso e taxas de desemprego oficiais a rondar os 50%; mas onde a Amazon e o Twitter abriram novos escritórios. Se o destino de Detroit ainda não está traçado, já se viu porém que uma operação de promoção à escala de uma cidade chega para transformar um desastre pós-industrial de várias décadas, feito de desemprego, de depressão e de ilegalismos, numa região na moda, que faz juras apenas à cultura e à tecnologia. Foi um semelhante golpe de varinha mágica que transfigurou a boa cidade de Lille após 2004, quando ela foi a efêmera "capital europeia da cultura". É inútil precisar que algo assim implica "renovar" drasticamente a população do centro da cidade. De Nova Orleãs ao Iraque, o que foi designado de forma justa como "estratégia de choque" permite obter, zona a zona, uma fragmentação rentável do mundo. Nesta demolição-renovação controlada da "sociedade", a desolação mais ostensiva e a riqueza mais insolente não são mais do que dois aspectos de um mesmo método de governação.

Quando se leem os relatórios na perspectiva dos "experts", encontra-se em traços largos a seguinte geografia: as grandes regiões metropolitanas que competem umas com as outras para atrair tanto os capitais como as *smart people*; os polos metropolitanos de segunda ordem que se safam por via da especialização; as zonas rurais pobres que vegetam tornando-se locais "suscetíveis de atrair a atenção dos citadinos em carência de natureza e tranquilidade", zonas de agricultura, de preferência *bio*, ou "reservas de biodiversidade"; e finalmente as zonas de relegação pura e simples, onde mais cedo ou mais tarde se acabará por colocar *checkpoints* e que serão controladas ao longe, à custa de drones, de helicópteros, de operações-relâmpago e de intercepções telefônicas massivas.

O capital, como se vê, já não coloca a si próprio o problema da "sociedade" mas sim o da "governança", como se diz de forma

educada. Os revolucionários dos anos 1960-70 cuspiram-lhe na cara que não o queriam para nada; e a partir daí ele passou a selecionar os seus eleitos. Ele já não se pensa nacionalmente, mas território a território. Ele já não se propaga de forma uniforme, mas concentra-se localmente organizando cada território enquanto meio de cultura. Ele não procura fazer com que o mundo ande ao mesmo passo, mediante a chibata do progresso, pelo contrário, ele deixa que o mundo se divida em zonas de forte extração de mais-valia e em zonas abandonadas, em teatros de guerra e em zonas pacificadas. Há o nordeste de Itália e a Campânia, sendo a segunda apenas boa para receber o lixo da primeira. Há Sófia-Antipolis e Villiers-le-Bel. Há a City e Notting Hill, Telavive e a faixa de Gaza. As *smart cities* e as periferias apodrecidas. Idem para a população. Já não há "a população" genérica. Há a jovem "classe criativa", que faz frutificar o seu capital social, cultural e relacional no centro das metrópoles inteligentes, e todos os que se tornaram tão claramente "não empregáveis". Há vidas que contam e outras que nem vale a pena contabilizar. Há *populações*, umas de risco, outras com forte poder de compra.

Se ainda restava algum cimento na ideia de sociedade e uma muralha contra a sua deslocação, era certamente na hilariante "classe média". Ao longo de todo o século XX ela não parou de crescer, pelo menos virtualmente – tanto que dois terços dos norte-americanos e dos franceses pensam sinceramente pertencer hoje em dia a esta não-classe. Ora, por seu lado, esta vê-se confrontada com um impiedoso processo de seleção. Não se explica de outro modo a multiplicação de *reality shows* que recorrem às mais sádicas formas de competição, senão como forma de propaganda de massas visando familiarizar cada pessoa com os pequenos crimes diários entre amigos a que se resume a vida num mundo de seleção permanente. Em 2040, predizem ou preconizam os oráculos da DATAR, órgão que prepara e coordena a ação governamental francesa em matéria de ordenamento do território, "a classe média tornar-se-á menos numerosa". "Os seus membros mais favorecidos constituirão a fração

inferior da elite transnacional", os outros verão "o seu modo de vida aproximar-se cada vez mais das classes populares", esse "exército servil" que "atenderá às necessidades da elite" e que viverá em bairros degradados, coabitando com um "proletariado intelectual" a aguardar uma integração ou em ruptura com o topo da hierarquia social. Dito em termos menos empolados, a visão deles é mais ou menos esta: zonas suburbanas de moradias devastadas, os seus antigos habitantes a voltarem para favelas, libertando espaço para o "complexo hortícola metropolitano que organiza o abastecimento em gêneros frescos da metrópole na base de circuitos curtos" e aos "múltiplos parques naturais", "zonas de desligamento", "de lazer para os citadinos que aspiram a confrontar-se com o selvagem e o ar-livre".

O grau de probabilidade de tais cenários pouco importa. O que conta aqui é que aqueles que pretendem conjugar projeção no futuro e estratégia de ação proclamam previamente a morte da antiga sociedade. A dinâmica global de *seleção* opõe-se ponto por ponto à velha dialética de integração, na qual as lutas sociais eram um momento. A partição entre territórios produtivos de um lado e sinistrados de outro, entre a classe *smart* e do outro lado os "idiotas", os "atrasados", os "incompetentes", aqueles que "resistem à mudança", os *agarrados*, já não é determinada por uma qualquer organização social ou tradição cultural. O desafio é poder determinar em *tempo real*, de maneira fina, onde jaz o valor, em que território, com quem, porquê. O arquipélago recomposto das metrópoles já não tem grande coisa da ordem inclusiva e hierarquizada denominada "sociedade". Todas as pretensões totalizantes foram abandonadas. É o que nos mostram os relatórios da DATAR: esses mesmos que tinham ordenado o território nacional, que tinham construído a unidade fordista da França gaulista, lançaram-se na sua desconstrução. Eles decretam sem mágoa o "crepúsculo estado-nacional". Colocar limites definitivos, seja através do estabelecimento de fronteiras soberanas ou pela distinção indubitável entre o homem e a máquina, entre o homem e

a natureza, é coisa do passado. É o fim do mundo circunscrito. A nova "sociedade" metropolitana distribui-se num espaço plano, aberto, expansivo, menos crispado do que fundamentalmente *arrogante*. Ela espalha-se pelas suas margens, ultrapassa os seus contornos. Já não é tão fácil dizer, de uma vez por todas, quem está lá e quem não está: no mundo-smart, um caixote do lixo-smart faz muito mais parte da "sociedade" do que um sem-abrigo ou do que um camponês. Recompondo-se num plano horizontal, fragmentado, diferenciado – o do ordenamento do território – e não sobre o plano vertical e hierárquico saído da teologia medieval, "a sociedade", como terreno de jogo do governo, já só tem limites fluidos, movediços e, por essa via, facilmente revogáveis. O capital põe-se mesmo a sonhar com um novo "socialismo" reservado aos seus aderentes. Agora que Seattle foi esvaziada dos seus pobres em proveito dos empregados futuristas da Amazon, Microsoft e Boeing, chegou o tempo de instaurar a gratuitidade dos transportes públicos. A cidade não vai fazer pagar aqueles cuja vida inteira é produção de valor. Seria uma falta de gratidão.

A seleção determinada das populações e dos territórios tem os seus próprios riscos. Uma vez feita a divisão entre aqueles que se deve fazer viver e aqueles que se deixa morrer, não é certo que estes que se sabem destinados à lixeira humana se deixem ainda governar. Apenas se pode esperar "gerir" este resto embaraçante – a integração seria inverosímil e a liquidação seria sem dúvida indecente. Os ordenadores, insensíveis ou cínicos, admitem a "segregação", o "aprofundar das desigualdades", o "alargar das hierarquias sociais" como um fato da época e não como uma deriva que seria necessário travar. A única deriva é aquela que poderia levar a segregação a transformar-se em *secessão* – a "fuga de uma parte da população para as periferias onde se organizam em comunidades autônomas", eventualmente em "ruptura com os modelos dominantes da globalização neoliberal". É essa a ameaça a gerir, é essa a marcha a seguir.

A secessão que o capital já pratica vamos portanto assumi-la, mas à nossa maneira. Fazer secessão não é cortar uma parte do território do conjunto nacional, não é isolar-se, cortar as comunicações com tudo o resto – isso é a morte certa. Fazer secessão não é constituir, a partir do refugo deste mundo, *contra-clusters* onde comunidades alternativas se comprazeriam na sua autonomia imaginária relativa à metrópole – isso faz parte dos planos da DATAR, que já previu deixá-las vegetar na sua inofensiva marginalidade. Fazer secessão é habitar um território, assumir a nossa configuração situada do mundo, a nossa forma de aí permanecer, a forma de vida e as verdades que nos conduzem, e *a partir daí* entrar em conflito ou em cumplicidade. É portanto ligar-se estrategicamente às outras zonas de dissidência, intensificar as circulações com as regiões amigas, ignorando as fronteiras. Fazer secessão é romper não com o território nacional, mas com a própria geografia existente. É desenhar uma outra geografia, descontínua, em arquipélago, intensiva – e então partir ao encontro dos lugares e dos territórios que nos são próximos, mesmo se for necessário percorrer 10.000 km. Numa das suas brochuras, os opositores à construção da linha-férrea Lyon-Turim escrevem: "O que significa ser No TAV? É partir de um enunciado simples: «o trem de alta velocidade nunca passará pelo Vale de Susa» e organizar a sua vida para que esse enunciado se verifique. Muitos são aqueles que se encontraram em torno desta certeza ao longo dos últimos vinte anos. A partir deste ponto muito particular, sobre o qual a questão de ceder não se coloca, o mundo inteiro reconfigura-se. A luta no Vale de Susa implica o mundo todo, não porque ela defenda o «bem comum» em geral, mas porque no seu seio é pensada em comum uma determinada ideia do que é o bem. E esta confronta-se com outras concepções, defende-se daqueles que a querem destruir e liga-se aos que se encontram em afinidade com ela."

3. Que não há "lutas locais", mas uma guerra entre mundos.

Um qualquer geopolítico do ordenamento do território pensa saber que "o aumento de potência dos conflitos em torno de projetos de ordenamento é tal, desde há uma vintena de anos, que podemos perguntar-nos se não estamos na realidade a assistir a um deslizamento progressivo da conflitualidade na nossa sociedade do campo do social para o territorial. Quanto mais as lutas sociais recuam, mais força ganham as lutas cuja questão central é o território". Vendo a capacidade que a luta no Vale de Susa, a partir dessas montanhas afastadas, tem para fixar o tempo da contestação política na Itália nestes últimos anos, ao ver o poder de agregação da luta contra a construção do aeroporto de Notre-Dame-des-Landes na França, ao constatar a determinação daqueles que combatem a mina da Hellas Gold na aldeia de Ierissos, na região de Chalcidique, como dos que impediram a construção de um incinerador de lixo em Keratea, no Peloponeso, estaríamos quase tentados a dar-lhe razão. São cada vez mais os revolucionários que se atiram avidamente sobre o que chamam de "lutas locais", como ontem se atiravam sobre as "lutas sociais". Nem sequer faltam marxistas para se interrogar, com um pequeno século de atraso, se não conviria reavaliar o caráter territorial de tantas greves, de tantos combates de fábrica que, feitas as contas, implicam regiões inteiras e não só os operários, e cujo terreno talvez fosse mais a vida do que a simples relação salarial. O erro desses revolucionários está em considerar o local da mesma forma como viam a classe operária, como uma realidade pré-existente à luta. Eles até chegam, logicamente, a pensar que se poderia construir uma nova internacional das resistências aos grandes projetos inúteis ou às infraestruturas metropolitanas, que as tornariam mais fortes e mais contagiantes. É ignorar o fato de que é o próprio combate que, ao reconfigurar a cotidianidade dos territórios em luta, cria a consistência do local, que antes disso era perfeitamente evanescente. "O movimento não se contentou com defender um «território» no estado em que ele se encontrava, mas habitou-o na ótica daquilo em que ele se poderia tornar... Ele fê-lo existir, construiu-o, deu-lhe uma consistência",

notam os opositores do TAV. Furio Jesi notava que "apropriamo-nos muito mais facilmente de uma cidade em momentos de revolta aberta, na alternância entre as cargas e as contra-cargas, do que aí brincando, pelas ruas enquanto crianças, ou mais tarde passeando nos braços de uma mulher". O mesmo se passa com os habitantes de Vale de Susa: não teriam um tão minucioso conhecimento do seu vale, e uma tal ligação a ele, se não lutassem desde há trinta anos contra o famigerado projeto da União Europeia.

O que pode ligar essas diferentes lutas cujo centro *não é* "o território", não é o fato de se confrontarem com a mesma reestruturação capitalista, mas as formas de viver que se inventam ou que se redescobrem no próprio decurso do conflito. O que as liga são os gestos de resistência que delas decorrem – o bloqueio, a ocupação, o motim, a sabotagem como ataques diretos contra a produção de valor pela circulação da informação e das mercadorias, pela ligação de "territórios inovadores". O poder que se liberta não é aquilo que é necessário mobilizar *com vista* à vitória, mas antes a própria vitória na medida em que, passo a passo, o poder aumenta. A esse título, o movimento "Semeia a tua ZAD" leva bem o seu nome. Trata-se de retomar a atividade agrícola nos terrenos expropriados pelo construtor do aeroporto de Notre-Dame-des-Landes, agora ocupados pelos habitantes. Um gesto destes coloca quem nisso pensa imediatamente num tempo longo, em qualquer caso mais longo do que o dos movimento sociais tradicionais, e induz uma reflexão mais geral sobre a vida na ZAD e o seu futuro. Uma projeção que não pode deixar de incluir a disseminação para fora de Notre-Dame-des-Landes. No Tarn, agora e já.

Tudo se perde quando se reivindica o local contra o global. O local não é a alternativa tranquilizante à globalização, mas o seu produto universal: antes de o mundo ter sido globalizado, o lugar onde se mora era apenas o território familiar, ninguém o reconhecia como "local". O local não é mais do que o reverso do global, o seu resíduo, a sua secreção, e não aquilo que o pode fazer explodir. Nada

era local antes de se poder ser arrancado daí a qualquer momento, seja por razões profissionais, médicas ou de férias. O local é o nome da possibilidade de uma partilha, anexada à partilha de uma despossessão. É uma contradição do global, que se faz consistir ou não. Cada mundo singular surge agora pelo que é: uma dobra *no* mundo, e não o seu exterior substanciado. Encaminhar para a categoria, enfim insignificante, de "luta local" – do mesmo modo que há uma "dinâmica local" simpaticamente folclórica – lutas como as do Vale de Susa, de Chalcidique ou dos Mapuche, que recriaram um território e um povo com uma aura planetária, é uma clássica operação de neutralização. Para o Estado trata-se, com o pretexto de que estes territórios estão situados nas suas margens, de marginalizá-los politicamente. Quem, à parte o Estado mexicano, ousaria qualificar a insurreição zapatista e a aventura que se seguiu como "luta local"? E no entanto haverá algo mais localizado do que esta insurreição armada contra os avanços do neoliberalismo que inspirou até um movimento de revolta planetária contra a "globalização"? A contra-operação que os zapatistas souberam desenvolver consistiu, excluindo-se à partida do quadro nacional e portanto do estatuto menor de "luta local", na ligação a todas as espécies de forças através do mundo; e assim conseguiram prender em tenaz um Estado mexicano duplamente impotente, no seu próprio território e além-fronteiras. A manobra é imparável, e reprodutível.

Tudo é local, incluindo o global; ainda que tenhamos de o *localizar*. A hegemonia neoliberal provém precisamente do fato de que ela flutua pelo ar, se espalha por inúmeros canais muitas vezes inaparentes e parece invencível porque insituável. Mais do que ver Wall Street como uma ave de rapina celestial que domina o mundo, como antes Deus o fazia, teríamos muito a ganhar se localizássemos as suas redes materiais e relacionais, se seguíssemos as conexões de uma praça bolsista até à sua última fibra. Dar-nos-íamos conta de que os *traders* são apenas uns imbecis, que nem sequer merecem a sua reputação diabólica, mas que a idiotice é poder neste mundo.

Questionar-nos-íamos sobre a existência desses buracos negros que funcionam como câmaras de compensação, como a Euronext ou a Clearstream. Igualmente para o Estado, que no fundo não é talvez mais do que, como sugeriu um antropólogo, um sistema de fidelidades pessoais. O Estado é a máfia que venceu todas as outras e que ganhou em contrapartida o direito a tratá-las como criminosas. Identificar esse sistema, traçar os seus contornos, desvendar os vetores, é trazê-lo de volta à sua natureza terrestre, é devolvê-lo à sua categoria real. Há aqui também um trabalho de pesquisa que só por si poderia dissipar a aura desse que se imagina hegemônico.

Um outro perigo ameaça aquilo que oportunamente demos como sendo "lutas locais". Aqueles que descobrem, por via da sua organização cotidiana, o caráter supérfluo do governo podem concluir pela existência de uma sociedade subjacente, pré-política, onde a cooperação surge naturalmente. Eles acabam logicamente por se erguer contra o governo em nome da "sociedade civil". Tal nunca sucede sem o postular de uma humanidade estável, pacificada, homogênea nas suas aspirações positivas, animada por uma disposição fundamentalmente cristã para a entreajuda, a bondade e a compaixão. "No próprio instante do seu triunfo", escrevia uma jornalista norte-americana em relação à insurreição argentina de 2001, "a revolução parece ter já, instantaneamente, pago a sua promessa: todos os homens são irmãos, quem quer que seja pode-se exprimir, os corações estão cheios, a solidariedade é forte. A formação de um novo governo, historicamente, transfere muito desse poder para o Estado em vez de para a sociedade civil. [...] O período de transição entre dois regimes parece ser aquele que mais se aproxima do ideal anarquista de uma sociedade sem Estado, um momento em que toda a gente pode agir e ninguém detém a autoridade última, quando a sociedade se inventa ela própria ao correr do tempo". Um novo dia se levantaria sobre uma humanidade plena de bom senso, responsável e capaz de se encarregar ela própria de si mesma numa concertação respeitosa e inteligente. É acreditar que a luta se contenta em deixar emergir uma natureza

humana finalmente boa, quando são justamente as condições da luta que *produzem essa humanidade*. A apologia da sociedade civil não faz mais do que voltar a jogar à escala global o ideal da passagem a uma idade adulta onde poderíamos por fim dispensar o nosso tutor – o Estado, porque *teríamos finalmente compreendido*; seríamos finalmente dignos de nos governar a nós próprios. Esta ladainha põe às suas costas tudo o que se liga tristemente ao devir-adulto: um certo aborrecimento responsável, uma bondade exagerada, o recalcamento dos afetos vitais que habitam a infância, a saber, uma determinada disposição para o jogo e o conflito. O erro de fundo é sem dúvida o seguinte: os partidários da sociedade civil, pelo menos desde Locke, sempre identificaram "a política" com as tribulações induzidas pela corrupção e a desleixo do governo – com a base social sendo natural e sem história. A história, precisamente, não seria mais do que a sequência dos erros e das aproximações que atrasam a transformação em si própria de uma sociedade satisfeita. "O grande objetivo que os homens perseguem quando entram em sociedade é gozar a sua propriedade pacificamente e sem perigo." Daí que aqueles que lutam contra o governo em nome da "sociedade", sejam quais forem as suas pretensões radicais, não podem senão desejar, no fundo, acabar com a história e com a política, isto é, com a possibilidade do conflito, isto é, com a vida, a vida *viva*.

Nós partimos de um pressuposto completamente diferente: da mesma forma que não há "natureza", também não há "sociedade". Arrancar os humanos a todo aquilo não-humano que tece, em cada um deles, o seu mundo familiar, e reunir as criaturas assim amputadas sob o nome de "sociedade" é uma monstruosidade que já dura há demasiado tempo. Por todo o lado na Europa, há "comunistas" ou socialistas a proporem uma saída nacional para a crise: sair do euro e reconstituir uma bela totalidade limitada, homogênea e ordenada, tal seria a solução. Esses amputados não se conseguem parar de alucinar com o seu membro fantasma. E além disso, em matéria de belas totalidades ordenadas, os fascistas levarão sempre a melhor.

Nada de sociedade, portanto, mas sim *mundos*. E também nada de guerra contra a sociedade: fazer a guerra enquanto ficção é ceder-lhe lugar. Não há um céu social por cima das nossas cabeças, não há nada para além de nós e do conjunto de ligações, de amizades, de inimizades, de proximidades e de distâncias efetivas que experimentamos. Não há nada senão vários *nós*, potências eminentemente situadas e a sua capacidade para estender as ramificações no seio do cadáver social que se decompõe e recompõe sem parar. Um bulício de mundos, um mundo feito de todo um conjunto de mundos, e portanto atravessado por conflitos entre eles, por atrações, por repulsões. Construir um mundo é elaborar uma ordem, atribuir um lugar ou não a cada coisa, a cada ser, a cada propensão, e pensar esse lugar, mudá-lo se for necessário. A cada surgimento do nosso partido, quer seja na ocupação de uma praça, numa onda de motins ou numa frase perturbadora pintada numa parede, difunde-se o sentimento de que somos bem "nós" que ali vamos, em todos esses locais onde nunca fomos. É por isso que o primeiro dever dos revolucionários é tomar conta dos mundos que edificam. Como puderam provar os zapatistas, que cada mundo seja situado, em nada impede que se aceda à generalidade, muito pelo contrário, faculta-a. O universal, disse um poeta, é o local menos os muros. Há sobretudo uma inclinação para a universalização que tende ao aprofundamento de si, à intensificação do que se experimenta em qualquer ponto do mundo. Não há que escolher entre a atenção que se dá àquilo que construímos e a nossa força de golpe política. A nossa força de golpe é feita da própria intensidade daquilo que vivemos, da alegria que daí emana, das formas de expressão que aí se inventam, da capacidade coletiva para resistir de que ela é testemunha. Na inconsistência geral das relações sociais, os revolucionários devem singularizar-se pela densidade de pensamento, de afeto, de delicadeza, de organização, que conseguem pôr em ação, e não pela sua disposição para a cisão, para a intransigência sem objeto ou pela concorrência desastrosa

no terreno de uma radicalidade fantasmática. É pela *atenção ao fenômeno*, pelas suas qualidades sensíveis, que eles se tornarão numa real potência, e não pela coerência ideológica.
A incompreensão, a impaciência e a negligência, eis os inimigos.

O real é aquilo que resiste.

Omnia sunt communia

1. Que a comuna regresse. 2. Habitar revolucionário. 3. Acabar com a economia. 4. Participar de uma potência comum.



Poitiers, Batistério de São João, 10 de Outubro de 2009

1. Que a comuna regresse.

Um escritor egípcio, liberal de bom-tom, escrevia na já longínqua época da primeira Praça Tahrir: "As pessoas que eu vi na Praça Tahrir eram seres novos que já não se pareciam em nada com aqueles com quem eu estava diariamente em relação, como se a revolução tivesse recriado egípcios de uma qualidade superior (...). Como se a revolução que tinha libertado os egípcios do medo os tivesse também curado dos seus pequenos defeitos sociais. (...) A Praça Tahrir tinha-se tornado parecida com a Comuna de Paris. Tinha-se derrubado o poder do regime e, em seu lugar, instaurado o poder do povo. Tinham-se criado comissões de toda a espécie, como a de limpeza ou a outra encarregada de instalar casas de banho e chuveiros. Médicos generosos tinham construído hospitais de campanha." Em Oakland, o movimento Occupy tomava a Praça Oskar Grant como "Comuna de Oakland". Em Istambul não se encontrou nome mais justo, logo nos primeiros dias, do que "Comuna de Taksim" para designar o que ali tinha nascido. Era uma forma de dizer que a revolução não era aquilo que um dia podia talvez desembocar de Taksim, mas a sua existência em ato, a sua imanência fervilhante, aqui e agora. Em Setembro de 2012, uma aldeia pobre do delta do Nilo, Tahsin, com 3 mil habitantes, declarou a sua independência em relação ao Estado egípcio. "Não pagaremos mais impostos, não pagaremos mais a escola. Nós próprios faremos a escola. Nós próprios trataremos do nosso lixo, das nossas estradas. E se um empregado do Estado puser os pés na aldeia para outra coisa que não seja ajudar-nos, pô-lo-emos fora", disseram os habitantes. Nas altas montanhas de Oaxaca, no início dos anos 1980, grupos de índios que buscavam formular aquilo que fazia a especificidade da sua forma de vida, chegaram à noção de "comunalidade". O ser comunal, para estes índios, é ao mesmo tempo o que resume o seu fundo tradicional e aquilo que eles opõem ao capitalismo, com vista a uma "reconstrução ética dos povos". Vimos mesmo, nestes últimos anos, o PKK converter-se ao comunalismo libertário de Murray Bookchin e projetar-se antes

numa federação de comunas do que na construção de um Estado curdo.

Não apenas a comuna não morreu, como até regressou. E ela não regressa por acaso nem em qualquer altura. Ela regressa no próprio momento em que o Estado e a burguesia se apagam como forças históricas. Ora, foi justamente a emergência do Estado e da burguesia que anunciou o fracasso do intenso movimento de revolta comunalista que sacudiu a França do século XI ao século XIII. A comuna, não a vila franca nem uma coletividade dotada de instituições de autogoverno. Se a comuna consegue obter o reconhecimento por parte desta ou daquela autoridade, geralmente na sequência de duros combates, ela não depende contudo disso para existir. Ela não tem sequer carta, e quando a tem é muito raro que tal fixe uma qualquer constituição política ou administrativa. Ela pode ter um edil, ou não. O que então faz a comuna é o juramento mútuo prestado pelos habitantes de uma cidade ou de um campo de *se manterem juntos*. No caos da França do século XI, a comuna significa jurar assistência, empenhar-se na atenção de uns aos outros e na defesa contra todos os opressores. É literalmente uma *conjuratio*; e as conjurações ter-se-iam mantido como algo honroso se os legalistas régios não tivessem começado, nos séculos seguintes, a associar-lhe a ideia de conspiração, para mais facilmente se desembaraçarem delas. Um historiador esquecido resumiu: "Sem associação por juramento não havia comuna e esta associação bastava para que a comuna tivesse lugar. Comuna tem exatamente o mesmo sentido de juramento comum." A comuna é portanto o pacto de se confrontar conjuntamente com o mundo. É contar com as suas próprias forças como fonte da sua liberdade. Não é uma entidade que se visa: é uma qualidade de ligação e uma forma de estar no mundo. Eis um pacto que só podia implodir com o açambarcamento de todas as funções e de todas as riquezas por parte da burguesia e com a mobilização da hegemonia estatal. É esse sentido original, medieval, da comuna, há muito tempo perdido que, não se sabe como, a fação federalista da Comuna de Paris em 1871 encontrou. E é novamente esse

sentido que periodicamente ressurge desde então, do movimento das comunas soviéticas – que foi a ponta de lança esquecida da revolução bolchevique até que a burocracia estalinista determinasse a liquidação – até ao "intercomunalismo revolucionário" de Huey P. Newton passando pela Comuna de Kwangju de 1980 na Coreia do Sul. Declarar a Comuna é, de cada vez, fazer o tempo histórico perder as estribeiras, abrir brechas no *continuum* desesperante das submissões, no encadeamento sem razão dos dias, na triste luta de cada um pela sua própria sobrevivência. Declarar a Comuna é consentir *ligar-se*. Nada mais será como antes.

2. Habitar revolucionário.

Gustav Landauer escrevia: "Na vida comunitária dos homens só há uma estrutura adequada ao espaço: a comuna e a confederação de comunas. As fronteiras da comuna são plenas de sentido (o que exclui naturalmente a desmesura, mas não o contrassenso ou a inconveniência, num caso isolado): elas rodeiam um lugar que termina naturalmente lá onde termina." Que uma realidade política possa ser essencialmente espacial é algo que desafia um pouco o entendimento moderno. De um lado, porque fomos habituados a apreender a política como essa dimensão abstrata onde se distribui, da esquerda para a direita, posições e discursos. De outro, porque herdamos da modernidade uma concepção do espaço como extensão vazia, uniforme e mensurável na qual tomam lugar objetos, criaturas ou paisagens. Mas o mundo sensível não se oferece a nós dessa forma. O espaço não é neutro. As coisas e os seres não ocupam uma posição geométrica, elas afetam e são afetadas. Os lugares estão irredutivelmente carregados – de histórias, de usos, de emoções. Uma comuna lança-se ao mundo a partir do seu próprio lugar. Nem entidade administrativa nem simples recorte geográfico, ela exprime acima de tudo um certo grau de partilha inscrito territorialmente. Adicionando dessa maneira ao território uma profundeza que nenhum estado-maior poderá fazer figurar em

nenhum dos seus mapas. Pela sua simples existência, ela condena ao fracasso qualquer veleidade de "ordenamento do território".

O território da comuna é físico porque é existencial: onde as forças de ocupação pensam o espaço como uma rede ininterrupta de *clusters* aos quais diferentes operações de *branding* dão uma aparência de diversidade, a comuna pensa-se antes como ruptura concreta, situada, em relação à ordem global do mundo. A comuna habita o seu território, o que quer dizer que ela o molda, da mesma forma que este lhe oferece uma morada e um abrigo. Ela tece aí as ligações necessárias, ela alimenta-se da sua memória, ela encontra um sentido, uma linguagem para a terra. No México, um antropólogo índio, um desses que defendem agora a "comunalidade" como princípio diretor da sua política, declarou em relação às comunas Ayuujk: "A comunidade é descrita como qualquer coisa de físico, com as palavras «najx» e «kajp» («najx», a terra, e «kajp», o povo). «Najx», a terra, torna possível a existência de «kajp», o povo, mas o povo, «kajp», dá um sentido à terra, «najx»." Um território intensamente habitado acaba por se tornar ele próprio uma afirmação, uma explicitação, uma expressão do que ali se vive. Isso vê-se tanto numa aldeia Bororo, cujo mapa torna manifesta a relação dos seus habitantes com os deuses, como no florescimento de pixações na sequência de um motim, da ocupação de uma praça, de um qualquer desses momentos em que a plebe se põe a habitar novamente o espaço urbano.

É através do território que a comuna ganha corpo, encontra a sua voz, acede à presença. "O território é o nosso espaço de vida, as estrelas que nós vemos à noite, o calor ou o frio, a água, a areia, o cascalho, a floresta, o nosso modo de ser, de trabalhar, a nossa música, *a nossa forma de falar*." Assim se exprime um índio Nahua, um desses *communeros* que retomaram pelas armas, no final dos anos 2000, as terras comunais de Ostula açambarcadas por uma gangue qualquer de pequenos proprietários fundiários de Michuacan, para aí declarar a Comuna Autônoma de San Diego Xayakalan. É que qualquer

existência por pouco que esteja ligada ao mundo tem necessidade de uma terra onde se inscrever, seja em Seine-Saint-Denis ou nas terras aborígenes da Austrália. Habitar é escrever, contar a própria terra. É o que ainda se ouve na palavra geo-grafia. O território é para a comuna aquilo que a palavra é para o sentido – isto é, nunca um simples meio. E aí está o que opõe fundamentalmente a comuna ao espaço infinito da organização mercantil: o seu território é a tábua de argila que desvenda por si só o seu sentido e não uma mera extensão dotada de funções produtivas habilmente distribuídas por um punhado de especialistas em ordenamento. São tantas as diferenças entre um local habitado e uma zona de atividade como entre um diário íntimo e uma agenda. Duas utilizações da terra, duas utilizações da tinta e do papel, que nada pode aproximar.

Qualquer comuna, enquanto decisão de enfrentar conjuntamente o mundo, coloca este no seu centro. Quando um teórico da comunalidade escreve que ela "é inerente à existência e à espiritualidade dos povos indígenas, caracterizados pela reciprocidade, a coletividade, os laços de parentesco, as lealdades primordiais, a solidariedade, a ajuda mútua, o *tequio*, a assembleia, o consenso, a comunicação, a horizontalidade, a autossuficiência, a defesa do território, a autonomia e o respeito da mãe-terra", ele esquece-se de dizer que foi o confronto com a época que exigiu esta teorização. A necessidade de se autonomizar das infraestruturas do poder não releva de uma aspiração ancestral à autarcia, mas relaciona-se com a liberdade política que assim se conquista. A comuna não se contenta com o fato de se nomear a si própria: o que ela pretende tornar manifesto ao ganhar corpo não é a sua identidade, ou a ideia que tem de si mesma, mas a ideia que tem da vida. Aliás, a comuna só pode crescer a partir do seu exterior, como um organismo que só vive da interiorização daquilo que o rodeia. A comuna, precisamente porque deseja crescer, não pode senão alimentar-se daquilo que não a constitui. A partir do momento em que corta com o exterior ela periclita, devora-se a si mesma, entrerasga-se, fica atônica ou entrega-se àquilo que os gregos designam, à escala do seu país,

como "canibalismo social", e isso justamente porque eles se sentem isolados do resto do mundo. Para ela, não há diferença entre crescer em potência e cuidar fundamentalmente da sua relação com o que não a constitui. Historicamente, as comunas de 1871, a de Paris, mas também as de Limoges, Périgueux, Lyon, Marselha, Grenoble, Le Creusot, Saint-Étienne, Rouen, assim como as comunas medievais, foram condenadas pelo seu isolamento. E desse modo, com a calma restabelecida na província, foi permitido a Thiers ir esmagar o proletariado parisiense em 1871, da mesma forma que a principal estratégia da polícia turca, quando da ocupação de Taksim, foi impedir as manifestações provenientes dos bairros agitados de Gazi, Besiktas ou dos bairros anatólios da outra margem do Bósforo, de chegarem a Taksim; e de Taksim estabelecer ligação com eles. O paradoxo que a comuna enfrenta é portanto o seguinte: ela deve ao mesmo tempo ser bem-sucedida em dar consistência a uma realidade territorial heterogênea à "ordem global" e suscitar, estabelecer, ligações entre consistências locais, ou seja, elevar-se da ancoragem que a constitui. Se um dos dois objetivos não for atingido: ou bem que a comuna enquista no seu território e se deixa lentamente isolar e suprimir, ou bem que se torna numa trupe errante, fora do solo, estrangeira às situações que atravessa, não inspirando mais do que desconfiança à sua passagem. Foi o que aconteceu aos destacamentos da Longa Marcha de 1934. Um terço dos maoistas morreram aí.

3. Acabar com a economia.

Que o coração da comuna seja precisamente aquilo que lhe escapa, aquilo que a atravessa, sem que ela jamais se possa apropriar, era já o que caracterizava as *res communes* no direito romano. As "coisas comuns" eram o oceano, a atmosfera, os templos; aquilo de que ninguém se pode apropriar enquanto tal: podem açambarcar-se alguns litros de água do mar ou uma parcela da costa ou as pedras

de um templo, mas ninguém pode fazer seu o mar enquanto tal, não mais do que um local sagrado. As *res communes* são paradoxalmente aquilo que resiste à reificação, à sua transformação em *res*, em *coisas*. É a denominação em direito público daquilo que escapa ao direito público: aquilo que é de uso comum é irredutível às categorias jurídicas. A linguagem é tipicamente "o comum": se nos podemos exprimir *graças* a ela, *através* dela, ela é também o que ninguém pode possuir pessoalmente. Apenas a podemos *usar*.

Alguns economistas dedicaram-se nestes últimos anos a desenvolver uma nova teoria dos "comuns". Os "comuns" seriam o conjunto dessas coisas que o mercado tem enormes dificuldades em avaliar, mas sem as quais ele não funcionaria: o ambiente, a saúde mental e física, os oceanos, a educação, a cultura, os Grandes Lagos, etc., mas também as grandes infraestruturas (as autoestradas, a Internet, as redes telefônicas ou de saneamento, etc.). Segundo estes economistas, ao mesmo tempo inquietos com o estado do planeta e preocupados com um melhor funcionamento do mercado, haveria que inventar para esses "comuns" uma nova forma de "governança" baseada não apenas no mercado. *Governing the commons* é o título do recente *best-seller* de Elinor Ostrom, prêmio Nobel da Economia em 2009, que definiu oito princípios para "gerir os comuns". Percebendo que havia ali um lugar a ocupar numa "administração dos comuns" ainda por inventar, Negri e seus consortes tomaram como sua esta teoria de fundo perfeitamente liberal. Eles estenderam mesmo a noção de comum à totalidade daquilo que o capitalismo produz, argumentando que tal emanava em última instância da cooperação produtiva entre os homens, que não teriam mais do que se apropriar disso por via de uma insólita "democracia do comum". Os eternos militantes, sempre a precisar de ideias, apressaram-se a acertar o passo com eles. Agora andam a reivindicar "a saúde, a habitação, as migrações, o trabalho de *care*, a educação, as condições de trabalho na indústria têxtil" como outros tantos "comuns" dos quais seria necessário apropriar-se. Se continuarem nesta via, não tardarão a reivindicar a autogestão das centrais nucleares, não sem antes

terem exigido a da NSA, já que a Internet deve pertencer a toda a gente. Por seu lado, teóricos mais refinados imaginam-se a fazer do "comum" o último princípio metafísico retirado do chapéu mágico do Ocidente. Uma "archè", escrevem eles, no sentido daquilo que "ordena, comanda e rege toda a atividade política", um novo "começo", que deverá dar origem a novas instituições e a um novo governo do mundo. O que há de sinistro em tudo isto é essa incapacidade para imaginar outra coisa à laia de revolução para lá deste mundo confinado a uma administração dos homens e das coisas, que continua a dever tudo aos delírios de Proudhon e ao sombrio imaginário da II Internacional. As comunas contemporâneas não reivindicam o acesso nem o encargo de um qualquer "comum", elas põem imediatamente em prática uma forma de vida comum, que significa a elaboração de uma *relação comum* com aquilo de que não se podem apropriar, a começar pelo mundo.

Mesmo quando esses "comuns" mudassem de mãos para uma nova espécie de burocratas, no fundo nada do que nos mata mudaria realmente. Toda a vida *social* das metrópoles opera como uma gigantesca operação de desmoralização. Cada um é aí, em todos os aspectos da sua existência, rigorosamente *submetido* pela organização total do sistema mercantil. Pode-se militar nesta ou naquela organização, sair com o seu grupo de amigos; em última instância é cada um por si e não há nenhuma razão para pensar que possa ser de outra forma. Qualquer movimento, qualquer encontro verdadeiro, qualquer episódio de revolta, qualquer greve, qualquer ocupação, é uma brecha aberta na falsa evidência *desta vida* e mostra que uma vida *comum* é possível, desejável, potencialmente rica e alegre. Por vezes parece que tudo conspira para nos dissuadir de acreditar nisso, para apagar todos os vestígios de outras formas de vida – tanto daquelas que se extinguiram como daquelas que se aprestam a erradicar. Os desesperados que vão ao comando do navio temem sobretudo ter passageiros menos niilistas do que eles. E de fato, toda a organização deste mundo, isto é, da nossa rigorosa dependência a ele, é um desmentido cotidiano da possibilidade de

qualquer outra forma de vida.

À medida que vai estalando o verniz social, a urgência de se constituir enquanto força difunde-se subterraneamente e de forma sensível. Desde o final do movimento das praças, vimos eclodir em numerosas cidades espanholas redes de entreajuda para impedir as expulsões de inquilinos, comitês de greve e assembleias de bairro, mas também cooperativas, de tudo e em todas as direções. Cooperativas de produção, de consumo, de habitação, de ensino, de crédito e até "cooperativas integrais" que pretendem encarregar-se de todos os aspectos da vida. Com esta proliferação é todo um conjunto de práticas, anteriormente marginais, que se propagam bem para lá do gueto radical a que estavam de certa maneira reservadas. Elas adquirem assim um grau de seriedade e de eficácia até aqui desconhecido. Sentimo-nos menos asfixiados: o mundo não é todo igual. Enfrentamos juntos a necessidade de dinheiro, organizamo-nos para o ter ou para nos safarmos sem ele. No entanto, uma marcenaria ou uma oficina mecânica cooperativas serão tão penosas como o salariato se se tomarem a si próprias como fins, em vez de se conceberem como meios de que nos dotamos em comum. Qualquer entidade econômica está condenada à morte, é *já* a morte, se a comuna não vier desmentir a sua pretensão à completude. A comuna é então aquilo que faz comunicar entre si todas as comunidades econômicas, o que as trespassa e as extravasa, ela é a ligação que contraria a sua propensão ao auto-centramento. O tecido ético do movimento operário barcelonês do início do século XX pode servir de guia às experimentações em curso. O que fazia o seu caráter revolucionário não eram nem os seus ateneus libertários, nem os seus pequenos patrões que imprimiam em contrabando moeda cunhada CNT-FAI, nem os seus sindicatos de setor, nem as suas cooperativas operárias, nem os seus grupos de *pistoleros*. Era a *ligação* entre tudo isso, a vida que desabrochava *no meio* disso tudo, e que não é atribuível a nenhuma dessas atividades, a nenhuma dessas entidades. Essa era a sua base inexpugnável. É aliás notável que no momento do levantamento de Julho de

1936 o único grupo em condições de ligar ofensivamente todas as componentes do movimento anarquista tenha sido o *Nosotros*: um grupo marginalizado que o movimento acusava até aí de "anarco-bolchevismo" e que tinha acabado de sofrer, um mês antes, um processo público e uma quase expulsão por parte da FAI.

Em boa parte dos países europeus atingidos pela "crise" assiste-se a um regresso massivo da economia social e solidária, e das ideologias cooperativistas e mutualistas que a acompanham. A ideia espalha-se no sentido de que isto poderia constituir uma "alternativa ao capitalismo". Nós vemos aí antes uma alternativa à comuna. Para nos convencermos de tal basta que nos debrucemos um pouco sobre a forma como a economia social e solidária foi intensamente instrumentalizada pelo Banco Mundial, nomeadamente na América do Sul, como técnica de pacificação política nos últimos vinte anos. Sabemos que o louvável projeto de ajuda ao desenvolvimento nos países do "Terceiro Mundo" nasceu nos anos 1960 na mente particularmente contra-insurrecional de Robert McNamara, o secretário de Estado da Defesa do Estados Unidos entre 1961 e 1968, o homem do Vietnam, do Agente Laranja e da operação Rolling Thunder. A essência desse projeto econômico não tinha em si nada de econômico: ela era puramente política, e o seu princípio simples. Para assegurar a "segurança" dos Estados Unidos, isto é, para vencer as insurreições comunistas, era necessário privá-las da sua melhor causa: a pobreza excessiva. Sem pobreza, não há insurreição. Do mais puro Galula. "A segurança da República", escrevia McNamara em 1968, "não depende apenas, nem acima de tudo, do seu poderio militar, mas também da elaboração de sistemas estáveis, econômicos e políticos, tanto aqui como nos países em vias de desenvolvimento de todo o mundo." Numa perspectiva destas, o combate contra a pobreza apresenta vários méritos: desde logo, permite ocultar o fato de que o verdadeiro problema não é a pobreza mas sim a riqueza – o fato de que alguns detêm, juntamente com o poder, o essencial dos meios de produção; depois, ele produz uma questão de engenharia social em vez de um dado político. Aqueles que ridicularizam o

fracasso quase sistemático das intervenções de redução da pobreza do Banco Mundial, desde os anos 1970, fariam bem em informar-se sobre os seus repetidos e francos sucessos *naquilo que era o seu verdadeiro objetivo*: prevenir a insurreição. Esse belo percurso durou até 1994.

1994, é então que o Programa Nacional de Solidariedade (PRONASOL) lançado no México, tendo por base 170 mil "comitês de solidariedade" locais, com o intuito de amortecer os efeitos da violenta desestruturação social que, logicamente, os acordos de livre comércio com os Estados Unidos iriam produzir, desbloqueia a insurreição zapatista. Desde aí, o Banco Mundial apenas jura pelo microcrédito, pelo "reforço da autonomia e do *empowerment* dos pobres" (Relatório do Banco Mundial de 2001), as cooperativas, as mutualistas, em suma: a economia social e solidária. "Favorecer a mobilização dos pobres nas organizações locais para que controlem as instituições estatais, participem no processo de decisão local e, assim, colaborem para assegurar o primado da lei na vida cotidiana", diz o mesmo relatório de 2001. Entenda-se: cooptar nas nossas redes os líderes locais, neutralizar os grupos contestatários, valorizar o "capital humano", integrar nos circuitos mercantis, ainda que marginais, tudo aquilo que até então lhes escapava. A integração de dezenas de milhares de cooperativas, e mesmo de fábricas recuperadas, no programa "Argentina ao trabalho" foi a obra-prima contra-insurrecional de Cristina Kirchner, a sua resposta calibrada ao levantamento de 2001. O Brasil não fica atrás com o seu Secretariado Nacional de Economia Solidária, que em 2005 recenseava já 15 mil empresas e que se integra admiravelmente na *success story* do capitalismo local. A "mobilização da sociedade civil" e o desenvolvimento de uma "outra economia" não são a resposta adequada à "estratégia de choque", como pensa ingenuamente Naomi Klein, mas a outra mandíbula do seu dispositivo. Com as cooperativas é também a forma-empresa, alfa e ômega do neoliberalismo, que se propaga. Não nos podemos felicitar placidamente, como fazem certos

esquerdistas gregos, por o número de cooperativas autogeridas ter explodido no seu país ao longo dos últimos dois anos. Pois o Banco Mundial faz noutros lados exatamente as mesmas contas e com a mesma satisfação. A existência de um setor econômico marginal adepto do social e do solidário não coloca em causa, em nenhum momento, a concentração do poder político e portanto econômico. Ele preserva-o mesmo de qualquer questionamento. Detrás de uma tal estrutura defensiva, os armadores gregos, o exército e as grandes empresas do país podem continuar o seu *business as usual*. Um pouco de nacionalismo, uma pitada de economia social e solidária e a insurreição bem pode esperar.

Para que a economia pudesse pretender o estatuto de "ciência dos comportamentos", ou mesmo de "psicologia aplicada", foi ainda preciso fazer proliferar pela superfície da Terra a criatura econômica – o ser da necessidade. O ser da necessidade, o necessitado, não é coisa natural. Durante muito tempo só houve modos de viver e não necessidades. Vivia-se numa determinada porção deste mundo e sabia-se como nele se alimentar, se vestir, se divertir, sabia-se como nele construir um teto. As necessidades foram historicamente produzidas pelo arrancamento dos homens ao seu mundo. Que tal tenha tomado a forma de razia, de expropriação, de *enclosures* ou de colonização pouco importa. As necessidades são aquilo com que a economia gratificou o homem, enquanto preço do mundo de que ela o privou. Nós partimos daqui, seria fútil negá-lo. Mas se a comuna se encarrega das necessidades não é por uma preocupação econômica de autarcia, mas porque a dependência econômica deste mundo é um fator político, bem como existencial, de contínuo aviltamento. A comuna responde às necessidades *tendo em vista aniquilar em nós o ser da necessidade*. O seu gesto elementar é, onde quer que se verifique uma falta, dotar-se dos meios que a façam desaparecer tantas vezes quantas ela possa surgir. Alguns têm "necessidade de casa"? Não nos limitamos a construir uma, pomos de pé uma oficina que permita a qualquer um construir rapidamente uma casa. Sentimos a necessidade de um local para nos reunirmos, para conversar ou para

festejar? Ocupamos ou construímos um, que colocamos também à disposição daqueles que "não fazem parte da comuna". A questão, como se pode ver, não é a da abundância mas a do desaparecimento da necessidade, ou seja, da participação num poder coletivo capaz de dissolver o sentimento de que se enfrenta sozinho o mundo. A embriaguez do movimento não é suficiente; para tal é necessário uma profusão de meios. Há também que estabelecer a diferença entre a recente tomada da fábrica Vio-Me de Salônica pelos seus operários e um bom número de tentativas argentinas de autogestão diversamente desastrosas, nas quais no entanto Vio-Me se inspira. Isto porque logo à partida a tomada da fábrica foi concebida como uma ofensiva política apoiada sobre o restante "movimento" grego, e não como uma simples tentativa de economia alternativa. Com as mesmas máquinas, esta fábrica de juntas de ladrilhamento reconverteu-se para a produção de géis desinfetantes fornecidos, nomeadamente, às enfermarias mantidas pelo "movimento". É o eco que aqui se produz *entre* várias facetas do "movimento" que tem um caráter de comuna. Se a comuna "produz", é apenas de forma acidental; se ela satisfaz as nossas "necessidades", é de alguma forma por acréscimo, por acréscimo do seu desejo de vida comum; e não tomando a produção e as necessidades como objeto. É na ofensiva aberta contra este mundo que ela vai encontrar os aliados que o seu crescimento exige. O crescimento das comunas é a verdadeira crise da economia e o único sério decrescimento.

4. Participar de uma potência comum.

Uma comuna pode formar-se em qualquer situação, em torno de qualquer "problema". Os operários das fábricas AMO, pioneiros do comunalismo bolchevique, abriram a primeira casa-comuna da URSS porque após anos de guerra civil e de revolução faltavam-lhes cruelmente lugares para onde ir de férias. Um *comunnard* escrevia

assim em 1930: "E no momento em que sob o teto da *datcha* coletiva começaram a tamborilar as longas chuvas de Outono foi tomada, sob esse teto, uma firme decisão: continuemos no Inverno a nossa experiência." Se não há um ponto de partida privilegiado para o nascimento de uma comuna é porque não há um ponto de entrada privilegiado na época. Qualquer situação, desde que nos liguemos a ela de forma consequente, por pouco que seja, devolve-nos a este mundo e liga-nos a ele, ao que ele tem de não vivível, como ao que apresenta de falhas, aberturas. Há, em cada detalhe da existência, a forma da vida por inteiro. Uma vez que o objeto de qualquer comuna, no fundo, é o mundo, ela deverá recear deixar-se determinar totalmente pela tarefa, a questão ou a situação que presidiram à sua constituição, e que não foram mais do que a *ocasião* para o encontro. No desenvolvimento de uma comuna é então ultrapassado um limiar saudável quando o desejo de estar em conjunto, e o poder que daí se liberta, vêm extravasar as razões iniciais da sua constituição.

Se houve no decurso das últimas sublevações um só ensinamento dado pela rua, além da difusão das técnicas de motim e o recurso agora universal à máscara de gás – esse símbolo de uma época que se tornou definitivamente irrespirável –, foi o de uma iniciação à alegria que vale por toda a educação política. Não foram só os imbecis de nuca rapada de Versalhes que tomaram o gosto, nos últimos anos, pela manif selvagem e pelos confrontos com a polícia. De cada vez, as situações de urgência, de motim, de ocupação fizeram nascer mais do que inicialmente se punha em jogo como reivindicação, estratégia ou esperança. Aqueles que desceram à rua em Taksim para impedir que fossem arrancadas 600 árvores acabaram por encontrar aí outra coisa a defender: a própria praça, enquanto matriz e expressão de um poder finalmente reencontrado, após dez anos de castração política e de desmembramento preventivo de tudo o que se assemelhasse a uma organização coletiva.

Aquilo que sobressai da comuna na ocupação da Praça Tahrir, da Puerta del Sol, em certas ocupações norte-americanas ou nos

quarenta dias inesquecíveis da república livre da Madalena, no Vale de Susa, é a descoberta de que nos podemos organizar numa tal quantidade de planos que ninguém os poderá totalizar. Aquilo que nos subiu à cabeça foi isto: o sentimento de participar, de produzir a experiência de um poder comum, sem assinatura e passageiramente invulnerável. Invulnerável porque a alegria que exaltava de cada momento, de cada gesto, de cada encontro *jamais* nos poderá ser retirada. Quem faz comida para mil pessoas? Quem assume a rádio? Quem escreve os comunicados? Quem atira com a catapulta contra a polícia? Quem constrói uma casa? Quem corta madeira? Quem é que a seguir vai falar na assembleia? Não sabemos e não interessa: é uma *força sem nome*, como dizia um Bloom espanhol que sem o saber tomava a noção de empréstimo aos heréticos do Livre-Espírito do século XIV. Só o fato de sentir que aquilo que se faz, que aquilo que se vive participa de um espírito, de uma força, de uma riqueza comuns permite acabar com a economia, isto é, com o cálculo, com a medida, com a avaliação, com toda essa mentalidadezinha contabilística que é por todo o lado a marca do ressentimento, quer no amor como nas fábricas. Um amigo que acampou durante muito tempo na Praça Syntagma espantava-se que lhe perguntássemos como é que os gregos tinham podido organizar a sua sobrevivência alimentar, se o movimento tinha incendiado o Parlamento e decaído de forma duradoura a economia do país: "Dez milhões de pessoas nunca se deixarão morrer de fome. Mesmo que isso pudesse originar algumas escaramuças pequenas aqui e ali, essa desordem teria sido ínfima em relação àquela que reina normalmente."

O que é próprio da *situação* que uma comuna enfrenta é que ao entregar-se por inteiro, encontra-se sempre mais do que se leva ou do que se procura: encontra-se com surpresa a sua própria força, uma resistência e uma inventividade que se desconhecia, e a felicidade que há em habitar estratégica e cotidianamente uma situação de exceção. Nesse sentido, *a comuna* é a organização da fecundidade. Ela faz nascer sempre mais do que reivindica. É isso que torna *irreversível* a agitação que tocou as multidões que desceram

à rua em todas as praças e avenidas de Istambul. Multidões forçadas durante semanas a resolverem por elas próprias as questões cruciais do abastecimento, da construção, dos cuidados médicos, da sepultura ou do armamento, aprendendo não só a organizar-se, mas aprendendo o que uma grande parte ignorava; a saber: que nós *podemos* organizar-nos e que esse poder é essencialmente divertido. Que essa fecundidade da rua tenha sido calada por todos os comentadores democráticos da "reconquista do espaço público" comprova demasiado bem a sua perigosidade. A recordação desses dias e dessas noites torna o dia-a-dia ordenado da metrópole ainda mais intolerável, e coloca a nu a sua vanidade.

Today Libya, tomorrow Wall Street

1. História de quinze anos. 2. Extrair-se à atração pelo local. 3. Construir uma força que não seja uma organização. 4. Cuidar da potência.



1. História de quinze anos.

A 3 de Julho de 2011, em resposta à expulsão da Madalena, dezenas de milhares de pessoas convergem em vários cortejos para a zona do estaleiro, ocupado pela polícia e pelo exército. Esse dia no Vale de Susa foi uma autêntica batalha. Um carabineiro algo aventureiro foi mesmo agarrado e desarmado pelos manifestantes nos *boschi*. Do barbeiro à avó, praticamente toda a gente estava munida com máscaras de gás. Aqueles que eram demasiado velhos para saírem de casa encorajavam-nos nas soleiras das suas casas com um "Ammazzateli!" – "Matem-nos!". As forças de ocupação não foram enfim desalojadas do seu reduto. E no dia seguinte os jornais de toda a Itália repetiam em uníssono as mentiras da polícia: "Maalox e amoníaco: a guerrilha dos Black Bloc", etc. Em resposta a esta operação de propaganda de falsidades foi convocada uma conferência de imprensa. A resposta do movimento foi enunciada nestes termos: "Bem, se atacar o estaleiro é ser Black Bloc então somos todos Black Bloc!" Dez anos antes, quase dia a dia, a imprensa às ordens tinha servido a mesma explicação para a batalha de Gênova: o Black Bloc, entidade de proveniência desconhecida, tinha conseguido infiltrar a manifestação e colocado por si só a cidade a fogo e sangue. O debate público opunha então os organizadores da manifestação, que defendiam a tese de que o dito Black Bloc era na verdade composto por policiais à paisana, àqueles que viam ali sobretudo uma organização terrorista cuja sede se encontraria no estrangeiro. O mínimo que se pode dizer é que muito embora a retórica policial se tenha mantido idêntica a si própria, o movimento real não deixou de fazer caminho.

Do ponto de vista do nosso partido, uma leitura estratégica dos últimos quinze anos parte fatalmente do movimento antiglobalização, última ofensiva mundial organizada contra o capital. Pouco importa se se data o seu nascimento pela manifestação de 1997 em Amesterdam contra o Tratado de Maastricht, pelos motins de Genebra em Maio de 1998 contra a OMC, pelo *Carnival*

Against Capital de Londres em Junho de 1999 ou por Seattle em Novembro do mesmo ano. Como também pouco importa que se considere que ele sobreviveu ao apogeu de Gênova, que ele vive ainda em 2007 em Heiligendam ou em Toronto em Junho de 2010. O que é certo é que no final dos anos 90 surgiu um movimento planetário que tomou como alvos multinacionais e órgãos mundiais de governação (FMI, Banco Mundial, União Europeia, G8, OTAN, etc.). A contrarrevolução global, que tomou como pretexto o 11 de Setembro, deve ser compreendida como resposta política ao movimento antiglobalização. Depois de Gênova, a cisão que se revelava no próprio interior das "sociedades ocidentais" tinha que ser recoberta por todos os meios. De forma coerente, no Outono de 2008, é do próprio centro do sistema capitalista, do lugar que tinha sido o alvo privilegiado da crítica do "movimento antiglobalização" que partiu a "crise": do sistema financeiro. É que a contrarrevolução, por massiva que seja, apenas tem o poder de congelar as contradições, não de as abolir. Também muito coerentemente, o que então regressa é o que sete anos antes tinha sido brutalmente recalcado: "Dezembro de 2008", resumia um camarada grego, "foi Gênova, à escala de um país inteiro e durante um mês". As contradições tinham entretanto amadurecido por baixo do gelo.

Historicamente, o movimento antiglobalização ficará como o primeiro assalto, enternecedor e irrisório, da pequena-burguesia planetária contra o capital. Como uma intuição da sua próxima proletarização. Não há uma única das funções históricas da pequena-burguesia – médico, jornalista, advogado, artista ou professor – que não se tenha reconvertido em versão ativista: *street medics*, repórter alternativo do Indymídia, *legal team* ou especialista em economia solidária. A natureza evanescente do movimento antiglobalização, inconsistente até mesmo nesses motins anti-cúpula onde bastava um cassetete erguido para que uma multidão se dispersasse como um bando de pardais, liga-se ao caráter flutuante da própria pequena-burguesia, enquanto uma não-classe intermediária, à sua indecisão histórica, à sua nulidade política. A pouca realidade

de uma explica a pouca resistência da outra. Bastou que o vento invernoso da contrarrevolução se erguesse para em poucas estações pulverizar o movimento.

Se a alma do movimento antiglobalização foi a crítica do aparelho mundial de governação, pode dizer-se que a "crise" expropriou os depositários dessa crítica: os militantes e os ativistas. O que era evidente para alguns círculos reduzidos de criaturas politizadas é agora uma gritante evidência para todos. Nunca fez tanto sentido, e um sentido partilhado, destruir bancos como desde o Outono de 2008, mas, precisamente por isso, também nunca fez tão pouco sentido fazê-lo em pequenos grupos de amotinados profissionais. Após 2008, tudo se passa como se o movimento antiglobalização se tivesse dissolvido na realidade. Ele desapareceu *precisamente porque se realizou*. Tudo aquilo que constituía o seu léxico elementar como que passou para o domínio público: quem é que ainda duvida da descarada "ditadura da finança", da função política das reestruturações ditadas pelo FMI, da "destruição do meio ambiente" pela voracidade capitalista, da louca arrogância do *lobby* nuclear, do reino da mentira mais desavergonhada, da corrupção sem disfarce dos dirigentes? Quem não fica estupefato com a consagração unilateral do neoliberalismo como remédio para o seu próprio insucesso? Há que lembrar como estavam reduzidas aos círculos militantes, há apenas dez anos, as convicções que hoje em dia tecem o senso comum.

Não foi apenas o arsenal de práticas específicas ao movimento antiglobalização que foi pilhado "pelas pessoas". A Puerta del Sol tinha a sua Legal Team, a sua Medical Team, o seu Info-point, os seus hacktivistas e as suas barracas de camping, como antes os tinham qualquer encontro anti-cúpula ou "No Border". Também as formas assembleárias, uma organização em *barrios* e em comissões e mesmo os ridículos códigos gestuais, igualmente provenientes do movimento antiglobalização, foram levadas para o coração da capital espanhola. A 15 de Junho de 2011, em Barcelona, as

acampadas tentaram bloquear pela madrugada, com vários milhares de pessoas, o Parlamento da Catalunha de forma a impedir a votação do "plano de austeridade" – da mesma forma que, uns anos antes, se impedia aos representantes dos diferentes países do FMI de entrar no centro de conferências. Os Book Block do movimento estudantil inglês de 2011 são o retomar no quadro de um "movimento social" de uma prática dos Tute Bianche nos encontros anti-cúpula. A 22 de Fevereiro de 2014 em Nantes, aquando da manifestação contra o projeto de aeroporto, a prática amotinadora que consiste em agir mascarado em pequenos grupos móveis estava difundida a tal ponto que falar em "*Black Bloc*" não era mais do que uma forma de designar por inédito aquilo que bem se conhece, quando não era pura e simplesmente o discurso do ministro da Administração Interna. Quando tudo o que a polícia discerne é a ação de "grupos radicais", não é difícil perceber que é uma radicalização geral que ela procura ocultar.

2. Extrair-se à atração pelo local.

Assim, o nosso partido está por todo o lado, mas encontra-se parado. É que com o desaparecimento do movimento antiglobalização também se perdeu a perspectiva de um movimento tão planetário como o próprio capital e, por tal, capaz de lhe fazer face. A primeira questão que se nos levanta é portanto a seguinte: como é que um conjunto de potências situadas faz uma força mundial? Como é que um conjunto de comunas faz um partido histórico? Ou para o dizer de outra forma: foi preciso, num determinado momento, desertar do ritual dos encontros anti-cúpula com os seus ativistas profissionais, os seus *puppetmasters* deprimentes, os seus motins previsíveis, a sua plenitude de slogans e o seu vazio de sentido, para nos ligarmos a territórios vividos - foi necessário extrairmo-nos à abstração pelo global; como poderemos agora extrair-nos à *atração do local*?

Tradicionalmente, os revolucionários esperam a unificação do seu partido pela designação do inimigo comum. É o seu incurável

vício dialético. "A lógica dialética", dizia Foucault, "é uma lógica que faz movimentar termos contraditórios no elemento do homogêneo. E a esta lógica da dialética proponho-vos que se substitua, antes, uma lógica da estratégia. Uma lógica da estratégia não faz valer termos contraditórios num elemento do homogêneo que promete a sua resolução numa unidade. A lógica da estratégia tem a função de estabelecer quais são as conexões possíveis entre termos discordantes e que se mantêm discordantes. A lógica da estratégia é a lógica da conexão do heterogêneo e não a lógica da homogeneização do contraditório".

Nenhuma ligação efetiva entre as comunas, entre potências heterogêneas, situadas, poderá provir da designação de um inimigo comum. Se os militantes não conseguiram ainda, após os quarenta anos de debate que levam, dissipar a questão de saber se o inimigo é a alienação, a exploração, o capitalismo, o sexismo, o racismo, a civilização ou claramente o existente no seu todo, é porque a questão está mal posta, porque ela é fundamentalmente desnecessária. O inimigo não é uma coisa que se designa muito simplesmente uma vez que nos tenhamos extraído do conjunto das suas determinações, uma vez transportados para um qualquer plano político ou filosófico. Após um tal arrancamento todas as vacas se tornam cinzentas, o real é sublimado pela própria estranheza que infligimos a nós próprios: tudo é hostil, frio, indiferente. O militante poderá então partir em campanha contra isto ou contra aquilo, que será sempre contra uma forma de vazio, uma forma *do seu próprio vazio* – impotência e moinhos de vento. Para quem quer que *parta de onde está*, do meio que frequenta, do território que habita, da empresa em que trabalha, a linha da frente desenha-se por ela própria, pela experiência, *por contato*. Quem está do lado dos filhos da mãe? Quem não ousa molhar-se? Quem é que se arrisca por aquilo em que acredita? Até onde o partido adverso se permite avançar? Ele recua perante o quê? Está apoiado sobre o quê? Não se trata de uma decisão unilateral, mas da própria experiência que traça a resposta a estas questões, de situação em situação, de encontro em encontro.

Aqui o inimigo já não é aquele ectoplasma que constituímos por designação, o inimigo é aquilo que *se nos oferece*, o que se impõe a todos aqueles que não fizeram o movimento de se abstrair do que são e de onde estão para se projetar, a partir desse despojamento, no terreno abstrato da política – esse deserto. Como também se oferece apenas aos que têm em si vida suficiente para não fugir instintivamente frente ao conflito.

Qualquer comuna declarada suscita à sua volta, e por vezes até bem longe, uma geografia nova. Onde restava apenas um território uniforme, uma planície onde tudo se trocava indistintamente, numa parda equivalência generalizada, ela faz brotar da terra uma cadeia de montanhas, todo um relevo compartimentado feito de desfiladeiros, de cumes, de passagens inauditas entre o que é amigo, de penhascos impraticáveis entre o que é inimigo. Já nada é assim simples, ou é-o mas de outra forma. Qualquer comuna *cria* um território político que se estende e se ramifica na medida certa do seu crescimento. E é nesse movimento que ela desenha as veredas que levam a outras comunas, que ela tece as linhas e as ligações que fazem o nosso partido. A nossa força não nascerá da designação do inimigo, mas do esforço para que uns entrem na geografia dos outros.

Nós somos os órfãos de um tempo em que o mundo se dividia falsamente em partidários e inimigos do bloco capitalista. Com o afundamento do logro soviético, todas as grades de interpretação geopolítica simplesmente desapareceram. Nenhuma ideologia permite separar *ao longe* o amigo do inimigo – por mais que alguns tentem desesperadamente restaurar uma nova grade de leitura tranquilizante onde o Iran, a China, a Venezuela ou Bashar Al-Assad desempenham a figura de heróis da luta contra o imperialismo. Quem poderia *daqui* definir a natureza exata da insurreição líbia? Quem consegue desenredar na ocupação de Taksim as marcas do velho kemalismo e da aspiração a um mundo inédito? E Maidan? Que se passa em Maidan? É preciso ir ver. É preciso ir ao encontro.

E discernir, na complexidade dos movimentos, as comunas amigas, as alianças possíveis, os conflitos necessários. Segundo uma lógica da estratégia e não da dialética.

"Nós devemos ser desde o começo", escrevia o camarada Deleuze há mais de quarenta anos, "mais centralistas que os centralistas. É evidente que uma máquina revolucionária não se pode contentar com lutas locais e pontuais: hiper desejante e hiper centralizada, ela deve ser tudo isso de uma só vez. O problema diz respeito portanto à natureza da unificação que deve operar transversalmente, através de uma multiplicidade, não verticalmente e de maneira a esmagar esta multiplicidade própria ao desejo". Desde então que existem entre nós ligações, a dispersão, a cartografia fragmentada do nosso partido não são uma fraqueza mas, pelo contrário, uma forma de privar as forças hostis de qualquer alvo decisivo. Como dizia um amigo do Cairo no Verão de 2010: "Acho que o que terá salvo o que se passa no Egito até o momento é que não há um líder desta revolução. Essa talvez seja a coisa mais desconcertante para a polícia, para o Estado, para o Governo. Não há nenhuma cabeça a cortar para que esta coisa pare. Como um vírus que se transmuta permanentemente para preservar a sua existência, foi isso que nos permitiu conservar esta organização popular sem hierarquia, completamente horizontal, orgânica, difusa." De resto, aquilo que não se estrutura como um Estado, como uma organização, não pode senão ser dispersa e fragmentária e encontrar no seu caráter de constelação a própria matéria para a sua expansão. Encarreguemo-nos então de organizar o encontro, a circulação, a compreensão e a conspiração entre as consistências locais. A tarefa revolucionária tornou-se em parte uma tarefa de tradução. Não há um esperanto da revolta. Não são os rebeldes que têm de aprender a falar anarquista, mas os anarquistas que têm de se tornar poliglotas.

3. Construir uma força que não seja uma organização.

A dificuldade seguinte que se nos coloca é esta: como construir

uma força que não seja uma organização? Também aí, depois de um século de querelas sobre o tema "espontaneidade ou organização", é preciso que a questão tenha sido muito mal posta para que não se tenha encontrado ainda uma resposta válida. Este falso problema assenta sobre uma cegueira, uma incapacidade para apreender as formas de organização que se escondem, de maneira subjacente, em tudo o que chamamos "espontâneo". Toda a vida, *a fortiori* toda a vida comum, segrega de si mesma formas de ser, de falar, de produzir, de amar, de lutar, regularidades portanto, hábitos, uma linguagem – formas. Só que nós aprendemos a não ver formas naquilo que se vive. Uma forma é para nós uma estátua, uma estrutura ou um esqueleto, em caso algum um ser que se move, que come, que dança, canta e se amotina. As verdadeiras formas são imanentes à vida e só se apreendem quando em movimento. Um camarada egípcio contava: "Nunca o Cairo foi tão vivo como durante a primeira praça Tahrir. Visto que já nada funcionava, cada um tomava conta daquilo que o rodeava. As pessoas encarregavam-se do lixo, varriam elas próprias as calçadas e por vezes até as refaziam de novo, desenhavam murais nas paredes, preocupavam-se uns com os outros. Até a circulação se tinha tornado milagrosamente fluida, desde que tinham desaparecido os guardas de trânsito. Aquilo de que nos demos conta subitamente é que tínhamos sido expropriados dos gestos mais simples, aqueles que fazem com que a cidade seja nossa e que nós lhe pertençamos. Praça Tahrir, as pessoas chegavam e espontaneamente perguntavam em que é que podiam ajudar, iam à cozinha, transportavam os feridos em macas, preparavam as faixas, escudos, lança-pedras, conversavam, inventavam canções. Demo-nos conta de que a organização estatal era de fato a desorganização máxima, porque se baseava na negação da faculdade humana de se organizar. Praça Tahrir, ninguém dava ordens. Obviamente que se alguém tivesse posto na cabeça organizar tudo isto, teria sido imediatamente o caos." Recordamos a famosa carta de Courber durante a Comuna: "Paris é um verdadeiro paraíso: nada de policiais, nada de tolos, nenhuma extorsão de nenhum tipo, nada de disputas.

Paris segue sozinha sobre rodas, era preciso poder ficar sempre assim. Numa palavra, é um verdadeiro encanto." Das coletivizações de Aragão em 1936 às ocupações de praças nos últimos anos, os testemunhos do mesmo encanto são uma constante da História: a guerra de todos contra todos não é o que vem quando o Estado não está mais lá, mas o que ele sabiamente organiza enquanto existe.

Todavia, reconhecer as formas que a vida espontaneamente engendra em nada significa que nos possamos entregar a qualquer espontaneidade em relação à conservação e ao crescimento das suas formas, à operação das metamorfoses necessárias. Isso requer, pelo contrário, uma atenção e uma disciplina constantes. Não a atenção reativa, cibernética, instantânea, comum aos ativistas e à vanguarda da gestão, que apenas se compromete pela rede, pela fluidez, o *feed-back* e a horizontalidade, que gere tudo sem compreender, a partir de fora. Não a disciplina exterior, surdamente militar, das velhas organizações oriundas do movimento operário, que se tornaram de resto, em quase todo o lado, apêndices do Estado. A atenção e a disciplina de que falamos aplicam-se à potência, ao seu estado e ao seu crescimento. Elas espreitam os sinais daquilo que a principia, adivinham o que a faz crescer. Elas nunca confundem o que sobressai do *deixar-ser* e o que sobressai do *deixar-andar* – essa praga das comunas. Elas velam para que não se misture tudo com o pretexto de tudo partilhar. Elas não são apanágio de alguns, mas o espírito de iniciativa de todos. Elas são simultaneamente a condição e o objeto da partilha verdadeira, e o seu toque de requinte. Elas são a nossa trincheira contra a tirania do informal. Elas são a própria textura do nosso partido. Em quarenta anos de contrarrevolução neoliberal foi acima de tudo essa ligação entre disciplina e alegria que ficou esquecida. Redescobrimo-la hoje: a disciplina verdadeira não tem por objeto os sinais exteriores da organização mas o desenvolvimento interior da potência.

4. Cuidar da potência.

A tradição revolucionária é atacada de voluntarismo como uma tara congênita. Viver cego rumo ao amanhã, marchar rumo à vitória, é uma das raras formas para aguentar um presente que não disfarça o horror. O cinismo é a outra opção, pior, a mais banal. Uma força revolucionária deste tempo deve zelar sobretudo pelo crescimento paciente da sua potência. Face a esta questão, durante muito tempo recalcada para trás do tema obsoleto da tomada do poder, encontramo-nos relativamente desprovidos na hora de a abordar. Não faltam nunca burocratas a saber exatamente o que contam fazer com a potência dos nossos movimentos, isto é, a saber como fazer dela um *meio*, um meio para *o seu fim*. Mas da potência enquanto tal não temos por hábito preocupar-nos. Sentimos confusamente que ela existe, avistamos as suas flutuações, mas tratamo-la com a mesma ligeireza que reservamos a tudo o que se mostra como "existencial". Um certo analfabetismo na matéria não é estranho à textura nociva dos meios radicais: cada pequeno empreendimento grupuscular pensa imbecilmente, empenhado que está numa luta patética por parcelas minúsculas do mercado político, que sairá reforçado por enfraquecer os seus rivais caluniando-os. É um erro: ganhamos em potência ao combater um inimigo, não ao rebaixá-lo. Mesmo o antropófago quer melhor do que isso: se ele come o seu inimigo é porque o valoriza tanto que quer alimentar-se da sua força.

À falta de poder colher na tradição revolucionária sobre este aspecto, podemos atentar na mitologia comparada. É sabido que Dumézil chegou, no estudo das mitologias indo-europeias, à sua famosa tripartição: "Através dos sacerdotes, dos guerreiros e dos produtores articulam-se as «funções» hierarquizadas de soberania mágica e jurídica, de força física e principalmente guerreira, de abundância tranquila e fecunda." Omitamos a hierarquia entre as "funções" e falemos antes de dimensões. Nós diríamos assim: toda a potência tem três dimensões, o espírito, a força e a riqueza. A condição do seu crescimento é manter as três juntas. Enquanto potência histórica, um movimento revolucionário é esse deslocamento de

uma expressão espiritual – quer tome uma forma teórica, literária, artística ou metafísica –, de uma capacidade guerreira – quer seja orientada para o ataque ou para a autodefesa – e de uma abundância de meios materiais e de lugares. Estas três dimensões combinaram-se de forma diversa no tempo e no espaço, dando origem a formas, a sonhos, a forças, a histórias sempre singulares. Mas cada vez que uma dessas dimensões perdeu o contato com as outras para se autonomizar, o movimento degenerou. Ele degenerou em vanguarda armada, em seita de teóricos ou em empresa alternativa. As Brigadas Vermelhas, os situacionistas e as discotecas – perdão, os "centros sociais" – dos *Désobéissants* como fórmulas-tipo do insucesso em matéria de revolução. Zelar pelo crescimento enquanto potência exige de qualquer força revolucionária um progresso concomitante em cada um desses planos. Ficar retido no plano ofensivo é a prazo ficar sem ideias sagazes e tornar insípida a abundância de meios. Deixar de se mover teoricamente é assegurar que se será apanhado desprevenido pelos movimentos do capital e perder a capacidade de pensar a vida nos nossos locais. Renunciar à construção de mundos pelas nossas mãos é condenar-se a uma existência espectral.

"O que é a felicidade? O sentimento que a potência *aumenta* – de que um obstáculo está em vias de ser ultrapassado", escreve um amigo.

O devir revolucionário é entregar-se a uma felicidade difícil mas imediata.



Porto Alegre, novembro de 2015.

Gostaríamos de ter sido breves. De dispensar as genealogias, as etimologias, as citações. Que um poema ou uma canção bastasse.
Gostaríamos que bastasse escrever "revolução" numa parede para que a rua se incendiasse.
Mas era preciso desembaraçar a meada do presente, e em cada local ajustar contas com falsidades milenares.
Era preciso tentar digerir sete anos de convulsões históricas. E decifrar um mundo onde a confusão floresceu num tronco de desprezo.
Tomamos tempo para escrever esperando que outros tomassem tempo para ler.
Escrever é uma vaidade, se não for para amigos. Para amigos que ainda não conhecemos, também.
Nós estaremos nos próximos anos por todo o lado em que isto queime.
Nos períodos de espera, não é difícil encontrarmo-nos.
Continuaremos a tarefa de elucidação aqui iniciada.
Haverá datas e locais onde reunir as nossas forças contra alvos lógicos.
Haverá datas e locais onde nos reencontrarmos e debater.
Não sabemos se a insurreição terá ares de assalto heroico ou se será uma crise de lágrimas planetária – um brutal acesso de sensibilidade após décadas de anestesia, de miséria, de estupidez.
Nada nos garante que a opção fascista não seja preferida à revolução.
Nós faremos o que houver a fazer.
Pensar, atacar, construir – é essa a linha fabulosa.
Este texto é o início de um plano.
Até muito em breve.

Comitê Invisível,
Outubro de 2014

